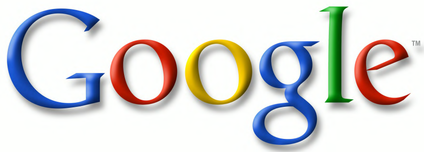



SE TAIRE ET FAIRE


SE TAIRE ET FAIRE

A Monsieur Philippe Berger,
Respectueux hommage
A. Loisy

LA RELIGION D'ISRAËL

DU MEME AUTEUR

HISTOIRE DU CANON DE L'ANCIEN TESTAMENT (1890), 1 vol. in-8, 260 pages. 5 fr.

HISTOIRE DU CANON DU NOUVEAU TESTAMENT (1891), 1 vol. gr. in-8, 305 pages. 15 fr.

HISTOIRE CRITIQUE DU TEXTE ET DES VERSIONS DE L'ANCIEN TESTAMENT (1892-1893), 2 vol. in-8. *Épuisé.*

LE LIVRE DE JOB, traduit de l'hébreu, avec une introduction (1892), 1 vol. in-8. *Épuisé.*

LES MYTHES BABYLONIENS ET LES PREMIERS CHAPITRES DE LA GENÈSE (1901), 1 vol. gr. in-8, XIX-212 pages. *Épuisé.*

ÉTUDES BIBLIQUES, troisième édition (1903), 1 vol. in-8, 240 pages. 3 fr.

ÉTUDES ÉVANGÉLIQUES (1902), 1 vol. gr. in-8, XIV-333 pages. *Épuisé.*

LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES (1907-1908), 2 vol. gr. in-8, 1,014 et 818 pages. 30 fr.

LE QUATRIÈME ÉVANGILE (1903), 1 vol. gr. in-8, 960 pages. *Épuisé.*

L'ÉVANGILE ET L'ÉGLISE, quatrième édition (1908), 1 vol. in-12, XXXIV-280 pages. 3 fr.

AUTOUR D'UN PETIT LIVRE (1904), 1 vol. in-12, XXXVI-300 pages. 3 fr.

SIMPLES RÉFLEXIONS SUR LE DÉCRET DU SAINT-OFFICE *Lamentabili sane exitu* ET SUR L'ENCYCLIQUE *Pascendi dominici gregis*, deuxième édition (1908), 1 vol. in-12, 307 pages.

QUELQUES LETTRES SUR DES QUESTIONS ACTUELLES ET SUR DES ÉVÉNEMENTS RÉCENTS (1908), 1 vol. in-12, 295 pages. 3 fr.

ALFRED LOISY

LA RELIGION D'ISRAËL

DEUXIÈME ÉDITION

REVUE ET AUGMENTÉE





CHEZ L'AUTEUR
Ceffonds, près Montier-en-Der (Haute-Marne)

1908



'igrand
23-27

AVANT-PROPOS

Le modeste travail dont on présente maintenant au public une seconde édition avait été écrit pour la *Revue du Clergé français*. Une partie seulement, formant un premier article, a pu paraître dans ce périodique en octobre 1900; deux autres articles devaient venir ensuite. Le tout, avec une préface où l'on essayait d'accorder les conclusions de la critique avec les principes de la théologie catholique, fut réuni en brochure dans les premiers mois de 1901. Le tirage de trois cents exemplaires, qui a été promptement épuisé, n'a pas été mis en librairie.

Une nouvelle édition semble avoir sa raison d'être, notre littérature étant peu fournie d'études spéciales sur le sujet, et les

résultats les plus incontestables de la critique étant à peine vulgarisés dans notre pays. Mais, d'une part, on a cru devoir retrancher certains développements, de caractère apologétique, qui étaient à leur place dans un opuscule destiné à faire connaître au clergé catholique les conclusions certaines ou probables de la science biblique, et en même temps à les concilier avec les doctrines officielles du catholicisme. *La religion d'Israël* faisait suite à des articles, publiés dans la même *Revue*, sur la religion et la révélation, et elle devait servir d'introduction à d'autres, sur les origines et le développement du christianisme, qui ont paru, sous une forme différente, dans les écrits intitulés *L'Évangile et l'Église* et *Autour d'un petit livre.* La préoccupation d'adapter le catholicisme à l'esprit moderne étant désormais étrangère à l'auteur, il s'abstient naturellement de considérations qui tendraient à interpréter l'enseignement de l'Église selon les exigences de la pensée contemporaine.

D'autre part, on a jugé indispensable de donner plus d'ampleur à l'exposé historique. La religion d'Israël est la source d'où est sortie la religion chrétienne. Les deux ne sont qu'une religion parmi beaucoup d'autres qui se sont partagé et qui se partagent encore l'humanité. Il ne s'agit plus, pour l'historien, de prouver que cette religion est la vraie, et que les autres sont fausses, mais de déterminer, autant que possible, sa place dans l'histoire, et ses rapports avec les cultes qui l'ont précédée, ou dont elle a pris le contact durant les siècles de son existence. A cette condition seulement l'étude du passé juif et chrétien peut être qualifiée de scientifique. Mais quand on abandonne ainsi le point de vue absolu et abstrait de la théologie traditionnelle, les questions vont se multipliant, et l'on peut dire que chaque progrès dans la connaissance de l'antiquité religieuse en suscite de nouvelles.

Vient d'abord la critique des sources. Avec l'ancienne idée du livre inspiré, la tâche de

l'historien était fort simple, ou plutôt il n'y avait pas d'histoire possible. Dictés par Dieu d'un bout à l'autre, les livres sacrés des Juifs, devenus l'Ancien Testament de l'Église chrétienne, ne pouvaient qu'être exempts de toute erreur et remplis de toute vérité. Pendant longtemps leur témoignage fut accepté sans examen, et l'on fermait les yeux sur les contradictions, les invraisemblances, le caractère mythique ou légendaire de nombreux récits. Dieu avait créé le monde en six jours et s'était reposé le septième, il y avait cinq ou six mille ans ; après avoir formé de ses mains le premier homme et la première femme, il avait été mécontent de leur descendance et l'avait noyée tout entière par un déluge universel, sauvant seulement dans un grand coffre la famille de Noé, avec un échantillon de toutes les espèces animales. Après avoir amené Abraham du fond de la Chaldée en Canaan, et mangé avec lui sous le chêne de Mamré, il s'intéressait à sa postérité, tirait les Hébreux d'Égypte et leur faisait traverser la mer Rouge

à pied sec, les nourrissait au désert pendant quarante ans, avec une manne qui tombait du ciel tous les matins; il avait bien pu, ensuite, faire parler l'ânesse de Balaam, arrêter le soleil à la voix de Josué, garder Jonas vivant, trois jours et trois nuits, dans le ventre d'un gros poisson, où le prophète récitait un cantique à sa gloire ; préserver les trois jeunes gens dans la fournaise allumée par les ordres de Nabuchodonosor ; transporter Habacuc par les cheveux, de Judée à Babylone, avec des aliments tout préparés pour Daniel dans la fosse aux lions.....

Force a été de reconnaître que la Bible n'était pas un livre composé dans des conditions extra-humaines, mais un recueil assez disparate, bien que dominé par un même esprit religieux, où, pour le profit de la foi, avaient été exploitées des données historiques, des traditions légendaires, de purs mythes, dont le discernement pouvait se faire, comme pour tout autre livre de l'antiquité, par les méthodes communément appliquées

à la critique des textes. La plupart des livres de l'Ancien Testament ne peuvent être considérés comme des écrits homogènes, ni, dans l'ensemble, comme des témoignages contemporains des faits dont ils traitent. La tradition avait procédé par des moyens trop faciles à l'attribution des livres, donnant à Moïse le Pentateuque, parce que la Loi, qu'on disait avoir été promulguée par le vieux prophète au nom de Dieu, y était contenue ; le livre de Josué au héros dont il raconte la carrière ; les Juges à Samuel, parce qu'il était le dernier des personnage honorés de ce titre.

On a constaté sans peine que les livres dits historiques étaient originairement des compilations anonymes, fondées sur des sources antérieures, de provenance et de valeur très diverses, qui avaient été fort librement arrangées et combinées par les hagiographes d'Israël ; que le tiers seulement du livre d'Isaïe avait été écrit par ce prophète ; que Daniel était un apocryphe composé durant la persécution d'Antiochus Épiphane ;

que les Psaumes dits de David avaient été rédigés pour la plupart, sinon tous, après la captivité de Babylone ; que les écrits qui se recommandaient de Salomon étaient du même temps que les Psaumes ; et ainsi du reste.

Ce renversement des idées reçues touchant l'origine des livres eut naturellement pour conséquence une révolution dans la manière d'entendre l'histoire d'Israël et de sa religion. Au lieu de commencer par des renseignements clairs et positifs sur les premiers temps du genre humain et sur la naissance du peuple hébreu, l'histoire sainte ne présentait de données tout à fait consistantes que depuis l'institution de la royauté en Israël. Moïse, Débora, Gédéon, Samuel même se dégagaient à peine de la légende. Abraham, Isaac, Jacob et ses fils, à plus forte raison Adam et Ève, Caïn et Abel, Noé avec ses enfants, la création et le déluge, la tour de Babel rentraient dans la mythologie. La Loi proclamée par Dieu sur le Sinaï ou au désert de Moab avait été élaborée dans les derniers

temps de la monarchie et depuis la captivité ; la révélation mosaïque n'était plus qu'une fiction de théologiens. Au lieu que les prophètes fussent venus après la Loi, c'étaient eux qui l'avaient inspirée.

La religion d'Israël n'en restait pas moins une très grande et étonnante chose, soit en elle-même, soit à raison de sa fortune ultérieure dans le christianisme. Mais, loin d'être la première par l'antiquité, elle apparaissait plusieurs milliers d'années après les vieux cultes de l'Égypte et de la Chaldée. Elle cessait d'être le type absolu dont toutes les autres religions n'auraient été que des caricatures produites par l'ignorance et les passions des hommes, à moins que ce ne fût par les suggestions du démon. C'était elle-même, au contraire, qui tenait à ce passé mythologique et païen; elle en était sortie par une lente évolution, sans jamais (et comment l'aurait-elle pu?) s'en détacher entièrement. Et comme elle se rapprochait des autres religions, qu'elle était l'une d'entre elles, qu'elle n'avait plus droit à

une place à part et au-dessus de toutes les autres, son histoire aussi devait tôt ou tard rentrer dans le cadre général de l'histoire des religions, pour en former seulement un chapitre, non toutefois le moins curieux ni le moins important.

C'est ainsi qu'une épopée divine, sans mystère, tant qu'on s'inclinait avec le respect de la foi devant ses merveilles, est devenue un morceau d'histoire humaine, nécessairement complexe, obscur en beaucoup de ses parties, et foisonnant en problèmes sans fin Car, à présent, puisque cette religion n'est pas tombée du ciel toute faite, et qu'elle ne s'est pas maintenue à coups de miracles, il s'agit de savoir d'où proviennent les pratiques de son culte et ses croyances, et dans quelles conditions elle s'est transformée au cours des temps.

Le progrès ultérieur de l'histoire des religions, spécialement en ce qui concerne les anciens cultes orientaux, éclaircira sans doute plusieurs des questions qui se posent

encore à propos de la religion d'Israël. Pour le moment, beaucoup de ces questions, surtout parmi celles qui ont rapport aux origines, demeurent indécises. Ce qui est certain, c'est que la religion israélite est née à une époque relativement récente et dans un milieu spécial ; que son évolution a été conditionnée par l'histoire même du peuple où elle a pris naissance et où elle a grandi ; que le merveilleux de sa légende est, comme celui de tous les autres cultes, un produit de l'imagination croyante ; que ce qui la caractérise parmi les autres n'est pas une série de prodiges plus ou moins étranges, comme le changement des eaux du Nil en sang, ou la main mystérieuse qui écrivait sur la muraille le sort de Babylone, au festin de Balthasar, mais la puissance du sentiment moral qui tira du culte de Iahvé, dieu particulier d'Israël, la conception d'un Dieu unique, et un idéal de parfaite justice ; qui fit de la religion un devoir, et du devoir une religion ; qui opéra ou prépara la métamorphose d'une religion

nationale et exclusive en une religion universelle et d'ardent prosélytisme.

L'on s'est donc efforcé, dans cette nouvelle édition, de présenter la religion d'Israël comme elle apparait maintenant à l'historien, soit en elle-même et dans son développement propre, soit dans ses rapports avec les autres religions de l'antiquité, et dans l'histoire générale de la religion. Le lecteur voudra bien admettre qu'un exposé aussi succinct que celui-ci ne comportait pas de discussions, ni de démonstrations particulières, pas même de citations autres que celles des sources. On s'est proposé de marquer autant que possible la mesure de certitude ou de probabilité qui appartient aux différentes conclusions. Beaucoup de celles-ci ne peuvent être qu'hypothétiques. Ceux qui s'en étonneraient, et qui trouveraient que l'on déserte une tradition solide pour y substituer des conjectures, montreraient seulement qu'ils ont encore à comprendre la véritable nature de la tradition qu'ils célèbrent, et des témoignages

que l'historien doit interpréter. Une conjecture plausible vaut toujours mieux qu'une assertion fausse, même traditionnelle. Et ce qui importe en pareille matière est la vérité générale de la perspective, nonobstant le flottement inévitable des détails.

Il est naturel qu'un essai de ce genre semble extraordinairement téméraire aux personnes qui prennent comme lettre d'histoire tous les récits de l'Écriture, et qui en sont demeurées, touchant les origines de la religion, au point de vue de Bossuet dans son *Discours sur l'histoire universelle*. La foi ne se réfute pas, et l'on n'a pas l'intention de réfuter Bossuet ni ses modernes disciples. Mais, à ne regarder que la probabilité des opinions, l'on tiendrait cette réfutation pour superflue, car elle est faite depuis longtemps, et la répéter serait inutile.

D'autres jugeront peut-être qu'on est ici passablement rétrograde, ou du moins trop prudent, puisqu'on n'abonde pas dans le sens du *panbabylonisme* qui a été mis en vogue

par de savants assyriologues, ou bien dans celui de tel ou tel système de philosophie religieuse, bien nouveau et sans doute plein de promesses.

La vie de la religion israélite n'a pas consisté en une série d'emprunts aux cultes voisins; et, bien que les influences de l'étranger ne soient pas à nier, le caractère fondamental du iahvisme est à chercher ailleurs que dans sa faculté d'assimilation. La question des emprunts est donc secondaire; elle ne peut d'ailleurs se résoudre que sur des témoignages directs, des rapports certains, des analogies très particulières, non sur des concordances qui peuvent être fortuites, ou sur des rencontres superficielles. Un assyriologue de grand mérite a pu soutenir que le poème babylonien de Gilgamès avait inspiré toute l'histoire biblique, y compris l'Évangile, et jusqu'à la mythologie grecque : des preuves ont été alléguées, mais la preuve du système n'est pas faite, et tout porte à croire qu'on l'attendra longtemps. Un autre assyriologue non moins

considérable a voulu expliquer les légendes patriarcales et mosaïques, même l'histoire des Juges et celle de David, et toutes les mythologies, par les mythes astrologiques de Babylone : la Chaldée paraît être, en effet, la patrie de l'astrologie, et aussi celle de l'astronomie ; mais la filiation des traditions bibliques à l'égard des mythes babyloniens n'a pas été clairement établie, sauf pour la plupart de celles que résument les onze premiers chapitres de la Genèse. Laissons donc les années éprouver le système de M. H. Winckler. La vérité de l'histoire n'habite pas d'ordinaire en des conclusions si vastes et si absolues.

On a dû également se montrer sobre de conjectures sur le culte des Hébreux dans les temps préhistoriques, sur la religion primitive des Sémites, sur les origines mêmes de la religion dans l'humanité. Des savants éminents ont présenté la religion de certaines peuplades de l'Amérique et de l'Australie, non civilisées, comme ayant dû être la première étape de

toute religion, en sorte que le *totémisme* [1] serait à la base de la religion israélite comme de toutes les autres. Il paraît bien que ce qui est à la base de toutes les religions est quelque chose d'aussi humble que le totémisme, et que partout la préoccupation des forces naturelles, le culte des esprits, celui des animaux, des sources, des pierres, a précédé le culte des dieux et surtout celui de Dieu. Il ne paraît pas moins certain que la religion est un fait primordial de la société humaine, et qu'elle a été vraiment le lien sacré des premiers groupes, familles et tribus, où l'humanité a commencé de prendre conscience d'elle-même. Et les lois de ces sociétés étaient des règles, selon nous, plus ou moins arbitraires et superstitieuses, qui ressemblaient fort aux *tabous* des sauvages, prescriptions à la fois religieuses, morales et sociales dans leur rude et grossière simplicité. Mais il convient

1. Religion d'une tribu portant le nom et placée sous le patronage d'une plante ou plus souvent d'un animal, censés doués de facultés divines et ancêtres de leurs fidèles.

sans doute, jusqu'à ce que les témoignages, surtout les témoignages anciens, chaque jour plus complets et mieux étudiés, aient éclairé le sujet, de ne pas supposer une trop grande uniformité dans l'évolution religieuse des peuples primitifs. Il est vrai que des conditions analogues d'existence créent des institutions analogues. Cependant qui dit analogie ne dit pas identité. L'esprit humain n'a-t-il pas des ressources infinies pour varier les idoles de son imagination et de sa pensée, même les principes de la conduite et les formes des relations sociales? Étudions donc l'histoire des religions d'après la méthode de l'histoire et sur les témoignages historiques, persuadés que, si toutes les autres sciences peuvent, à l'occasion et d'une certaine façon, venir en aide à la critique historique, comme celle-ci peut, dans le même sens, leur servir d'auxiliaire, aucune autre science ne peut suppléer au défaut de ce qui est matière d'histoire, à savoir les témoignages et les faits attestés.

Une bibliographie complète du sujet qui est ici traité remplirait des volumes. Il suffit d'indiquer les ouvrages récents qui pourront être consultés avec le plus d'avantage, et qui ont été plus particulièrement utilisés pour la présente publication [1]. On n'a pas la prétention de les remplacer. On ne croit pas davantage les avoir suivis aveuglément ou contredits sans motifs. L'originalité la meilleure, en de semblables cas, serait peut-être d'éviter tout système et de se tenir le plus près possible des sources, en sorte que le contrôle réciproque des documents anciens et de leur interprétation moderne s'opère comme de lui-même sous les yeux du lecteur.

1. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques* (2e édition, 1905). SMEND, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte* (2e édition, 1899). STADE, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, I (1905). E. MEYER, *Die Israeliten und ihre Nachbarstæmme* (1906). BOUSSET, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (1903). SCHUERER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (3e édition, 1898, 1901). VOLZ, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba* (1903).

LA RELIGION D'ISRAËL

CHAPITRE PREMIER

LES SOURCES

La source principale, et l'on pourrait presque dire unique, pour l'histoire de la religion israélite antérieurement à la domination grecque, est la collection des livres que la tradition chrétienne a désignés sous le nom d'Ancien Testament, et qui sont conservés pour la plupart, en leur langue originale, dans la Bible hébraïque. C'est surtout de ces écrits, considérés comme sacrés par les Juifs et par les chrétiens, qu'il importe d'apprécier ici le contenu. Les autres documents, très nombreux, qui concernent l'histoire du judaïsme sous la domination grecque et sous la domination romaine, jusqu'à la destruction complète de la nationalité juive, ou bien n'intéressent que l'histoire extérieure de la religion, ou bien ne prêtent

pas aux mêmes difficultés d'analyse et d'interprétation que les textes bibliques; et tout le monde les soumet sans conteste aux règles communes de la critique. D'ailleurs, si la religion d'Israël offre encore, pour cette période, bien des problèmes dont la solution demeure indécise. l'état général est assez clair et connu avec certitude. Des indications sommaires suffiront donc pour les sources non bibliques, et l'on s'attachera de préférence à l'analyse et à la discussion des sources bibliques.

I

Le recueil ou canon de l'Ancien Testament n'a été définitivement établi que vers le commencement de l'ère chrétienne. La compilation des cinq livres dits de Moïse, ou le Pentateuque, s'est faite aux environs de l'an 400 avant Jésus-Christ. C'est la Loi, première et fondamentale partie de la Bible hébraïque. La seconde partie comprend la série dite des Prophètes anciens : livres de

Josué, des Juges, de Samuel, des Rois ; et celle dite des Prophètes plus récents : Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, les Douze Prophètes. En dépit de son objet, Daniel n'est pas entré dans cette seconde série, déjà close probablement quand il fut publié, mais dans la troisième partie du recueil, dite des Écrits, ou des Hagiographes. Cette troisième partie renferme les Psaumes, les Proverbes, Job, le Cantique des cantiques, Ruth, les Lamentations, l'Ecclésiaste, Esther, Daniel, Esdras et Néhémie, la Chronique (Paralipomènes des Bibles grecque et latine). La Bible ecclésiastique contient en outre quelques écrits qui ont eu cours surtout chez les Juifs hellénistes, et qui n'ont pas été admis dans le canon officiel de la Synagogue : Baruch et l'Épître de Jérémie, des suppléments aux livres de Daniel et d'Esther, l'Ecclésiastique, la Sagesse dite de Salomon, Tobie, Judith, et deux livres dits des Machabées. La série des premiers Prophètes fait suite à la Loi, et a dû acquérir sa forme définitive vers le même temps que celle-ci. Le recueil des Prophètes proprement dits a dû être arrêté un peu plus tard, vers la fin du IIIe siècle avant notre ère. La collection des Hagiographes paraît avoir été constituée en fait, sinon définitivement sanctionnée, dès la fin du second siècle avant Jésus-Christ.

Comme il était naturel, la canonisation de tous ces livres a eu pour conséquence la fixation, au moins relative, et bientôt le respect méticuleux de leur texte. Toutefois, la comparaison de l'ancienne version grecque, dite des Septante, montre que, durant les deux ou trois siècles immédiatement antérieurs à l'ère chrétienne, les exemplaires hébreux présentaient des variantes assez nombreuses, et qu'il existait même pour certains livres, par exemple pour Jérémie, des recensions passablement différentes les unes des autres. Ces menues divergences continuent en quelque façon le long travail de rédaction et de compilation d'où sont sortis les principaux livres du recueil sacré.

On doit considérer comme les plus anciens documents de la littérature israélite certains chants populaires, tels que le cantique de Débora [1] et l'élégie de David sur la mort du roi Saül et de son fils Jonathan [2]. Dès le temps de David et de Salomon, les rois ont des archives officielles, et il existe même bientôt des récits d'histoire. Mais de ces sources plus ou moins profanes les écrivains religieux qui y ont puisé ont retenu seule-

1. Jug. v.
2. II Sam. i, 19-27.

ment les indications et extraits qui pouvaient s'adapter à leur but d'édification. Le premier essor de la littérature religieuse se place, à ce qu'il semble, au IXe siècle, époque à laquelle on rapporte les plus anciens textes qui sont entrés dans la composition de l'Hexateuque (Pentateuque et Josué), à savoir les histoires dites *iahviste* et *élohiste*.

Cette désignation des sources s'est faite d'après les noms divins qui y sont employés. L'histoire iahviste commence à la création du monde, et, dès l'abord, se sert du nom de Iahvé comme nom propre de Dieu, supposant que ce nom a été connu dès l'origine de l'humanité. L'histoire élohiste ne commençait qu'avec Abraham, l'ancêtre présumé du peuple hébreu, et elle supposait que le nom de Iahvé, nom particulier du dieu d'Israël, avait été révélé seulement à Moïse, instituteur du peuple israélite et fondateur de sa religion. Les deux histoires étaient des recueils de légendes concernant les origines du peuple hébreu et du culte par lui pratiqué. Elles ont pour fond commun le cycle des légendes patriarcales et le cycle des légendes mosaïques. Différent en apparence, l'objet des deux cycles est le même en réalité : de part et d'autre on veut expliquer t légitimer l'établissement des Israélites

au pays de Canaan. Mais les légendes patriarcales figurent Israël dans des ancêtres mythiques, Abraham, Isaac et Jacob, sans presque tenir compte du séjour des Hébreux en Égypte, tandis que les légendes mosaïques visent expressément la conquête de la Palestine, en prenant pour point de départ la sortie d'Égypte. La légende de Joseph fait entre les deux cycles légendaires une transition qui en cache le parallélisme.

L'histoire iahviste a un premier cycle de légendes concernant les origines de l'humanité : véritable mythologie, dont la provenance étrangère ne fait pas doute, bien que la tradition israélite en ait corrigé le polythéisme, et qu'elle ait, dans une large mesure, adapté les récits à son propre génie. Le récit du déluge vient certainement de Chaldée, et l'on en a même retrouvé dans les textes cunéiformes une relation plus ancienne que celle du livre hébreu. Le rapport est moins étroit entre l'histoire iahviste de la création, avec celle du premier péché, et certains mythes babyloniens. Comme l'influence de Babylone s'est exercée sur la Palestine dès les temps les plus reculés, on ne saurait assigner une date précise à ces emprunts, qu'on n'est pas obligé de supposer directs ni du même temps que les textes qui en font foi.

Il a été possible de discerner les sources iahviste et élohiste, ainsi que les autres documents qui sont entrés dans le Pentateuque, et de les reconstituer dans une certaine mesure, parce que le travail de compilation a été conduit selon des procédés rudimentaires, en laissant aux divers éléments leur style particulier; qu'on n'a pas pris soin d'éviter toujours les doubles emplois, lorsque les textes présentaient des récits parallèles; et qu'on n'était même pas déconcerté par les contradictions, quand elles n'étaient pas trop criantes. Ce qui n'empêche pas que l'artifice des sutures, des omissions volontaires et des gloses, des retouches rédactionnelles, ne rende incertaine l'attribution de nombreux détails.

Ces sources, d'ailleurs, ne sont pas des œuvres personnelles, mais déjà des recueils qui ont eu leur développement particulier avant d'être assemblés dans une rédaction commune. Ainsi l'on peut conjecturer à la base des documents iahviste et élohiste le travail d'un écrivain esquissant un premier cadre, combinant avec plus ou moins de liberté, rédigeant avec plus ou moins d'originalité les traditions légendaires, insérant dans son récit les vieux chants populaires et même d'autres pièces écrites qu'il pouvait avoir à sa disposition. Mais cette première ébauche n'aurait pas

cessé d'être complétée et remaniée par des personnes animées du même esprit que le premier rédacteur, et appartenant, si l'on peut dire, à son école. Il n'est pas probable que les histoires iahviste et élohiste aient été tout-à-fait indépendantes l'une de l'autre ; toutes les deux ont, avec certaines tendances particulières, un même caractère religieux ; sur certains points l'histoire élohiste offre des traits plus archaïques ; plusieurs néanmoins admettent la priorité de l'histoire iahviste et une certaine dépendance de l'histoire élohiste à l'égard de celle-ci ; l'histoire iahviste aurait été écrite en Juda, l'histoire élohiste en Israël ; à l'une et à l'autre se rattachaient des recueils de préceptes, premier noyau de la Loi.

Une Loi datée est celle qui fut trouvée dans le temple de Jérusalem, en 621 avant Jésus-Christ, sous le règne de Josias. Elle est conservée dans le Deutéronome. Tout porte à croire qu'elle avait été composée en vue de la réforme religieuse que sa découverte occasionna. Mais le texte primitif de ce document a été complété comme les autres, et retouché avant d'être compilé avec les histoires iahviste et élohiste, au temps de la captivité. C'est dans l'esprit du Deutéronome que se fit la rédaction des Juges, de Samuel et des Rois, où les textes anciens, légendes héroïques et pro-

phétiques, extraits des annales et de l'histoire des rois, sont comme encadrés dans des considérations théologiques et pieuses.

La grande Loi, principalement rituelle, qui remplit une partie de l'Exode, le Lévitique et la majeure partie des Nombres, comprend d'abord un recueil appelé par les critiques Loi de sainteté [1], qui a été rédigé pendant la captivité de Babylone; puis un document analogue, au moins pour le cadre, aux histoires iahviste et élohiste, l'histoire sacerdotale, qui, partant de la création du monde, allait jusqu'au partage de la Palestine entre les tribus par le ministère de Josué, sans s'arrêter aux vieilles légendes rassemblées dans les précédentes histoires saintes, mais en rattachant les principales institutions et coutumes religieuses aux moments essentiels du passé : le sabbat à la création de l'univers, l'abstinence du sang au déluge, la circoncision à Abraham, le système des sacrifices et la législation cultuelle à la révélation du Sinaï; enfin des compléments ajoutés, selon le besoin ou l'opportunité, au code formé par l'histoire sacerdotale avec la Loi de sainteté. Plusieurs de ces compléments semblent postérieurs à la promulgation de la Loi sacerdo-

1. Lév. XVII-XXVI.

tale, qui fut faite par Esdras en l'an 444 avant Jésus-Christ. Comme les préceptes législatifs du document iahviste étaient censés avoir été dictés par Iahvé à Moïse sur le Sinaï, ceux du document élohiste sur le mont Horeb, et le Deutéronome au pays de Moab, les prescriptions rituelles du Code sacerdotal avaient été communiquées aussi par Dieu à Moïse sur la montagne du Sinaï. On sait que le Code de Hammurabi, dont il a été beaucoup parlé en ces derniers temps, avait été pareillement révélé au roi de Babylone par le dieu Shamash.

Les scribes qui vinrent après Esdras détachèrent de la Loi sacerdotale ce qui regardait le partage de la Terre promise, et, en amalgamant les deux compilations formées respectivement par les histoires iahviste et élohiste avec le Deutéronome, et par l'histoire sacerdotale avec la législation lévitique, constituèrent le Pentateuque.

Les oracles des prophètes semblent avoir été recueillis d'abord et conservés par leurs disciples. La plus ancienne collection d'oracles est celle d'Amos (vers 760), qui n'a subi que des additions peu importantes. Celle d'Osée, un peu postérieure, se présente à peu près dans les mêmes conditions. Le livre d'Isaïe comprend deux parties faciles à distinguer (chapitres I-XXXIX.

XL-LXVI). Pas une ligne de la seconde partie ne peut être attribuée au prophète contemporain d'Ézéchias; les deux tiers de cette partie ont été écrits un peu avant la prise de Babylone par Cyrus, et le dernier tiers au temps de la domination persane. La première partie contient des oracles d'Isaïe, complétés par des souvenirs empruntés au livre des Rois, et par des morceaux prophétiques de différentes époques, jusqu'au temps de la domination grecque. Le livre n'a dû acquérir sa forme actuelle que vers la fin du IIIe siècle avant notre ère.

Le livre de Jérémie renferme une quantité relativement considérable d'oracles authentiques, dictés par le prophète à son disciple Baruch, et des notes biographiques, rédigées probablement par le même disciple ; mais le tout a été ultérieurement remanié, enrichi de morceaux plus récents, et glosé. Le livre d'Ézéchiel est peut-être, de toute l'ancienne collection prophétique, celui qui présente l'ordonnance la plus régulière, et qui a subi le moins de retouches dans la tradition. Un tiers environ du livre de Michée, qui vécut dans le même temps qu'Isaïe, est authentique ; le reste a été ajouté plus tard, surtout après l'exil. Nahum a écrit un peu avant la ruine de Ninive (608?) ; mais son oracle, très bref, a été augmenté

d'un psaume, placé au début, et qui est postexilien. Sophonie a écrit sous Josias; mais son oracle paraît avoir été fortement glosé. Habacuc, contemporain de Jérémie, a prophétisé contre les Chaldéens ; son oracle a été allongé au moyen de deux psaumes, l'un en tête et l'autre en manière de conclusion. Abdias et Joël ont vécu après la captivité. Aggée est contemporain de la reconstruction du temple, sous Darius Ier. Zacharie est de la même époque ; mais la seconde partie du livre qui porte son nom n'est pas de lui, et paraît avoir été écrite au temps de la domination grecque. Le livre dit de Malachie est d'un anonyme qui écrivait sans doute un peu avant la promulgation de la loi sacerdotale par Esdras. Le conte de Jonas a dû être rédigé vers l'an 300, et le psaume que le prophète est censé avoir composé dans le ventre du poisson a été ajouté après coup.

Ainsi le traitement fait aux livres prophétiques a été à peu près le même que celui des livres qu'on appelle historiques. On a voulu les utiliser pour l'édification de la communauté juive, et, à cette fin, on les a tenus, pour ainsi dire, au courant de l'évolution religieuse. La multiplication des prophéties anonymes, depuis la captivité, atteste le déclin du ministère prophétique, et celle

des prophéties pseudonymes dans la littérature apocalyptique, qui commence avec Daniel, est en rapport avec la disparition complète de ce ministère. Mais les morceaux anonymes ont été adjoints par les collecteurs d'oracles aux écrits qui portaient un nom d'auteur. La fortune des apocryphes a dépendu de la confiance qui leur était accordée.

Après un certain temps d'hésitation, la plupart des critiques se sont décidés à renvoyer la composition des Psaumes, sauf peut-être quelques-uns, après l'exil, sous la domination persane, et jusqu'au temps des Machabées. Toute la littérature des livres sapientiaux semble postérieure à la captivité. Le livre de Job a été écrit sous la domination persane, et il n'est pas tout entier d'une seule main. Le recueil des Proverbes appartient à la même époque. L'Ecclésiaste est plus récent encore, et il a dû être composé au temps de la domination grecque, probablement vers la fin du IIIe siècle. Les Proverbes sont entrés dans le canon comme œuvre de Salomon ; l'Ecclésiaste aussi, mais il ne fut pas admis sans quelque difficulté. Attribué de même à Salomon, un recueil de chants pour fêtes nuptiales a pu entrer dans la Bible et s'y maintenir : le Cantique des cantiques, dans sa rédaction actuelle, est aussi du IIIe ou du IIe siècle avant Jésus-Christ. Il n'importe à l'his-

toire de la religion que par l'interprétation allégorique, on peut dire le contre-sens qui en a fait un livre sacré. Le livre de Ruth paraît avoir été écrit, dans une intention polémique, par un contemporain d'Esdras et de Néhémie. Celui d'Esther est sans doute postérieur à la persécution d'Antiochus Épiphane et à l'instauration de la monarchie asmonéenne. Vers le milieu du IIIe siècle se place la composition de l'abrégé historique, rédigé dans l'esprit et la manière du Code sacerdotal, qui comprenait originairement la Chronique et les livres d'Esdras et de Néhémie. Les Lamentations dites de Jérémie ne sont pas de ce prophète ; elles ont été écrites partie pendant l'exil, partie après le retour de la captivité. Le livre de Daniel a été composé pendant la persécution d'Épiphane, probablement dans les premiers mois de l'année 164, sous le nom d'un personnage légendaire, qu'on faisait contemporain des derniers rois de Juda, de Nabuchodonosor, du dernier roi de Babylone, et de Cyrus.

Le premier livre des Machabées raconte l'histoire du peuple juif depuis l'avènement d'Antiochus Épiphane jusqu'à la mort du grand-prêtre Simon Machabée : c'est le meilleur morceau d'histoire que nous ait légué l'antiquité israélite ; mais c'est aussi presque une œuvre profane.

L'auteur écrivait au commencement du premier siècle avant notre ère. Avec le second livre des Machabées, qui concerne seulement les premières années du mouvement machabéen, l'on retrouve la littérature édifiante : le rédacteur vivait avant la prise de Jérusalem par Titus, et il dit abréger un auteur plus ancien, Jason de Cyrène, qui aurait écrit dans la dernière moitié du second siècle avant notre ère. Tobie est un roman pieux, fondé sur un conte populaire ; il a été composé sans doute au premier siècle avant l'ère chrétienne, par un juif de la dispersion. Judith est aussi un roman, mais plus nationaliste que pieux, assez ressemblant à Esther, et sans doute à peu près de la même époque. La lettre dite de Jérémie est un produit du judaïsme hellénistique, impossible à dater avec précision. Baruch semble avoir été écrit tout entier après la destruction de Jérusalem par les Romains, en l'an 70 de notre ère. Le livre de l'Ecclésiastique a été rédigé vers l'an 200 avant Jésus-Christ ; il serait dans le canon hébreu, avec les Proverbes et l'Ecclésiaste, si l'auteur, au lieu de se nommer, avait mis son œuvre sous le patronage de Salomon. L'auteur de la Sagesse, au premier siècle avant notre ère, eut recours à cet expédient ; mais comme il écrivait en grec, il n'a pu être reçu que dans le canon de l'Église chrétienne.

Pour finir, il convient de mentionner ici les Psaumes dits de Salomon, écrits vers l'an 50 avant Jésus-Christ, et les apocalypses apocryphes qui continuent la tradition de Daniel, du moins celles qui sont antérieures à la naissance du christianisme. Le livre d'Hénoch est un recueil d'écrits postérieurs à Daniel, et antérieurs, du moins pour la plupart, probablement tous, au commencement de l'ère chrétienne. L'Assomption de Moïse a paru dans les premières années de cette ère. Et il y a des morceaux de provenance juive dans les Livres sibyllins. Bien d'autres apocryphes se sont perdus. Surtout depuis le temps d'Antiochus Épiphane, le judaïsme hellénistique multiplia ses productions pseudépigraphes dans un intérêt apologétique et polémique. On pourrait dire sans paradoxe que le caractère dominant de la littérature israélite depuis ses origines a été l'impersonnalité ; mais que, dans les temps anciens, l'anonymat a régné, tandis que, dans le judaïsme depuis la domination grecque, le pseudonymat s'est développé dans des proportions inouïes. Ce trait n'est pas sans signification pour l'histoire ; mais il n'est pas non plus sans créer beaucoup de difficultés à la critique.

II

Extraire de ce chaos de traditions perpétuellement retouchées et altérées, de cette masse d'écrits sans auteur et sans date, à moins qu'ils ne soient apocryphes et faussement datés, une histoire suffisamment consistante et garantie, n'était pas une besogne simple et facile. Il n'y a pas trop lieu de s'étonner que quelques savants n'aient cru pouvoir s'orienter dans l'histoire religieuse d'Israël que depuis la captivité de Babylone : se réglant sur l'esprit et certaines particularités des rédactions dernières, ils ont pu soutenir que tous les livres du canon hébreu avaient été écrits depuis l'exil. Grande simplification dans le travail de l'historien, mais aussi suppression, au moins partielle, de la critique et conséquemment de l'histoire. Un peu plus d'attention au génie propre de cette littérature, aux procédés de rédaction et de compilation, aux divers éléments que renferment parfois le même livre et jusqu'à la même page, permet, ce semble, d'y reconnaître plus de matière

historique et d'en extraire des renseignements plus variés.

A le bien prendre, aucun texte n'est indifférent pour l'histoire : il s'agit seulement d'en déterminer le sens et de trouver la place qui lui revient. Par exemple, un récit de la création du monde, qu'il se lise dans la Bible ou ailleurs, ne peut être historique en lui-même ; il l'est comme expression de la croyance et de la réflexion, dans un temps et dans un milieu donnés. Le livre de Job n'est pas un document de l'histoire patriarcale, mais il nous instruit des problèmes qui agitaient les consciences juives sous le règne de la Loi. Des récits comme Esther et Judith, Jonas et Tobie, si on les acceptait à la lettre, ne donneraient que des idées fausses touchant les rapports d'Israël avec Ninive et les rois d'Assyrie, avec les rois de Perse et la cour de Suse : ce sont de précieux témoignages sur le sentiment religieux et moral, sur la constitution de la famille, ou bien sur l'exaspération du sentiment national, à certaines époques, dans la communauté juive. L'histoire des âges primitifs dans le document sacerdotal de l'Hexateuque est un tissu d'extravagances et d'impossibilités : mais que ne nous apprend-il pas sur la mentalité juive au sortir de l'exil ? Et toutes les vieilles légendes ne nous font-elles pas connaître sur le vif l'esprit

des temps qui ont précédé les réformes religieuses et le règne de la Loi ? Ainsi le chaos devient une mine pour qui sait l'exploiter.

Assurément les données historiques sont plus faciles à recueillir pour les temps postexiliens. Mais les temps préexiliens ne sont pas non plus tout à fait ténébreux. Nul ne conteste les lignes générales de l'histoire israélite depuis l'institution de la monarchie : courte période d'unité sous David et Salomon ; division, sous le successeur de ce dernier, entre Éphraïm et Juda, et période d'hostilité qui s'ensuit ; Éphraïm menacé par Damas, et bientôt détruit par Assur ; Juda ruiné plus tard par Babylone ; les débris de Juda se reformant en communauté religieusement autonome sous les dominations persane, grecque et romaine. Or, ce cadre de l'histoire politique, on le dégage de nos documents, et c'est à ce cadre, en même temps, que nos documents s'adaptent, ainsi que le développement de l'histoire religieuse, celle-ci étant dans le plus étroit rapport avec l'histoire politique.

Le système deutéronomique, si artificiel dans son interprétation du passé, la conception du Code lévitique et de la Chronique, plus artificielle encore, n'ont pas éliminé tout ce qui les contredisait dans les traditions de l'antiquité. Le judaïsme

postexilien ne connaissait qu'un sanctuaire où l'on dût offrir des sacrifices au dieu d'Israël : c'est un fait certain, garanti par tous les témoignages sacrés et profanes pour la dernière période de l'histoire juive, c'est-à-dire depuis la captivité. Or, ce fait aussi étrange qu'indubitable, la tradition affirme qu'il était de droit mosaïque, ce qui ne l'empêche pas d'avouer qu'il n'était pas ancien. Elle nomme le roi qui a détruit les sanctuaires en dehors de Jérusalem : Josias; et elle dit à quelle occasion : le prêtre Helcias avait trouvé dans le temple un livre de Loi qui prescrivait la chose. Josias ignorait que Iahvé eût adressé pareille révélation à Moïse, et tous ses prédécesseurs n'avaient pas mieux que lui connu leur devoir. La tradition dit qu'ils ne l'avaient pas accompli. Aussi bien le Deutéronome ne réclame-t-il pas cette unité du lieu de culte comme toute naturelle et allant de soi, mais comme une mesure dirigée contre les nombreux sanctuaires existant dans le pays. A cet indice et à d'autres encore, qui sont subordonnés à celui-là, on reconnaît que le Deutéronome, en ses parties essentielles, est précisément le livre dont la découverte détermina l'acte de Josias. Et le Deutéronome ressemble fort, pour la langue et le style, au plus grand prophète de ce temps-là, Jérémie.

Qui dit réforme suppose un état antérieur qu'on a voulu changer, parce qu'il n'était pas satisfaisant. Avant Josias, chaque ville ou bourgade avait son lieu de culte, où l'on sacrifiait au dieu national. Un recueil législatif, de forme plus archaïque et plus concise que le Deutéronome, le Livre de l'alliance, conservé dans l'Exode, autorise les sacrifices « en tout endroit où Iahvé a voulu faire honorer son nom » [1]. Il y a plus. Amos et Osée, qui prêchent en Éphraïm, ne demandent pas qu'on aille sacrifier à Jérusalem ; ils protestent contre les sacrifices en général, parce qu'on y voit la façon la meilleure et la plus efficace de servir Dieu. Et les légendes de Samuel et d'Élie représentent ces prophètes sacrifiant eux-mêmes loin du sanctuaire de l'arche, en dehors de toutes les formes prescrites par le rituel prétendu mosaïque. Trait non moins significatif, les histoires iahviste et élohiste conduisent les patriarches dans tous les sanctuaires que le Deutéronome devait condamner, à Béthel, à Sichem, à Hébron, à Beersabée, comme pour les dédier perpétuellement au culte de Iahvé. Légendes patriarcales et légendes prophétiques, auxquelles on peut ajouter les légendes héroïques

1. Ex. xx, 24.

des Juges, attestent donc des coutumes de culte très différentes de celles qui ont été sanctionnées par la législation deutéronomique et par celle du Code sacerdotal.

Les documents se groupent entre eux et s'éclairent les uns les autres. Ézéchiel prélude au Code sacerdotal, qui gouverne la réforme d'Esdras et de Néhémie ; la Chronique s'y rattache comme une déformation de l'histoire d'après la législation consacrée. Jérémie marche avec le Deutéronome, qui est préparé par la prédication d'Amos, d'Osée, d'Isaïe, et qui inspire le commentaire des traditions consignées aux livres des Juges, de Samuel et des Rois. Retirées de leur cadre, ces traditions et les légendes patriarcales donnent une idée de la religion d'Israël avant les prophètes écrivains, et avant toute promulgation officielle de loi attribuée à Moïse.

Ces légendes elles-mêmes autorisent des inductions plus ou moins probables touchant les origines du peuple et de la religion israélites. Elles n'ont pas été imaginées de toutes pièces par les contemporains des premiers rois d'Israël et de Juda, mais elles représentent des souvenirs plus ou moins altérés et transformés au cours des temps. Bien que les légendes patriarcales, par exemple, ne nous apprennent rien sur les person-

nages qui y figurent, pour la bonne raison que ces personnages n'ont pas existé, elles ne nous renseignent pas seulement sur l'esprit de l'ancien Israël, mais sur ses antécédents, sur les circonstances de sa formation comme peuple, et sur ses rapports avec ses voisins ou avec les populations qui l'ont précédé sur le sol palestinien. Rien de tout cela n'est indifférent à l'histoire religieuse, qui subit le contre-coup de ces circonstances et de ces rapports. Si les inductions dont il s'agit ne peuvent avoir ni la précision ni la certitude de témoignages authentiques et directs, elles ne laissent pas d'être légitimes, pourvu qu'elles soient sagement conduites, et elles constituent l'histoire pour les temps dépourvus d'informations plus exactes. Abraham et Sara sont des personnages mythiques ; mais leur légende consacre l'importance des sanctuaires d'Hébron, et l'affectation de ces sanctuaires au dieu d'Israël. Car les lieux saints existaient avant l'arrivée des Hébreux, et ils appartenaient à des dieux particuliers, que vénéraient les populations de Canaan. Il n'est pas téméraire de penser qu'Abraham et Sara sont les anciennes divinités de l'endroit, humanisées dans la légende pour se subordonner au dieu qui les avait supplantées. On nous raconte que Jacob, après s'être battu avec Iahvé pendant

toute une nuit, fut appelé Israël par le dieu qui n'avait pu le vaincre. Ce combat merveilleux n'appartient pas plus à l'histoire que la lutte des Titans contre Jupiter; mais il laisse entendre très clairement que les tribus dont on a fait la postérité de Jacob n'ont pris le nom d'Israël qu'au temps de la conquête; il donne aussi à soupçonner que Jacob lui-même a été un personnage divin; et comme le souvenir du patriarche se rattache au sanctuaire de Béthel, c'est là probablement qu'était son lieu de culte. Abraham n'est jamais allé en Égypte; mais la légende qui l'y conduit vient à l'appui des légendes mosaïques, qui supposent un rapport ancien des Hébreux encore nomades avec le pays des Pharaons. La légende de Joseph a la même signification. Et de ce qu'on a prétendu posséder le tombeau de ce patriarche à Sichem, il résulte que Sichem avait une caverne sacrée, comme celle de Macpéla à Hébron, et que le héros qu'on y disait enseveli avait sans doute commencé aussi par être un dieu. La légende d'Isaac, qui gravite autour de Beersabée, laisse pareillement entrevoir qu'Isaac a dû être d'abord le patron de ce sanctuaire.

Comme l'ancienne population de Canaan n'a pas été, tant s'en faut, exterminée par les tribus envahissantes, mais progressivement conquise et

assimilée par elles, ainsi les coutumes religieuses, les mythes, les dieux des sanctuaires cananéens sont entrés peu à peu, en se transformant, dans la tradition d'Israël. C'est cette double assimilation que figurent et qu'attestent les vieux récits.

Le sens original de ces antiques légendes, autant qu'on le peut conjecturalement restituer, ne serait guère intelligible pour la critique la plus pénétrante, si la comparaison des autres religions de l'antiquité, même non sémitique, n'aidait à le découvrir et à le fixer. Mais les cas analogues ne manquent pas. Jacob et ses douze fils, qui sont les douze tribus d'Israël, ont juste autant de réalité que les pères des Grecs, Hellen et sa descendance, Doros et Éolos, Xuthos, Ion et Achéos. Les vieux rites bizarres, la circoncision, l'interdiction du sang, la distinction des choses pures et impures, des états de pureté et d'impureté, paraissent au moins susceptibles d'une explication satisfaisante, quand on rencontre ces pratiques ou des pratiques analogues chez des peuples primitifs. Non seulement la cosmogonie naïve de l'historien iahviste, et celle, plus savante, de l'historien sacerdotal, non seulement leur déluge ont leurs pendants et leurs sources, quant à la matière des récits, dans les anciennes mythologies orientales, spécialement dans la mythologie

chaldéenne, mais l'ancien *nabi* d'Israël, le prophète extravagant et fou, a ses frères en d'autres cultes ; et Moïse lui-même, avec son bâton magique, ressemble aux prêtres devins qui se retrouvent un peu partout. Le singulier oracle qu'interrogeaient Saül et David, et qui répondait, par un jeu de sorts, aux questions posées, a ses pareils ailleurs. Si la religion d'Israël arrive à une très grande hauteur avec les prophètes du VIIIe, du VIIe, du VIe siècle, avec les psalmistes, avec l'auteur de Job, son point de départ est très humble ; et plus on remonte vers ce point de départ, plus les termes de comparaison abondent, suppléant en quelque mesure aux lacunes et à l'obscurité des témoignages.

III

Des questions fort importantes demeurent et demeureront peut-être toujours sans réponse définitive. Ainsi celle du séjour d'Israël en Égypte et de l'exode, pour ne citer que la plus notable,

puisqu'elle tient à l'origine même du culte de Iahvé. La tradition la plus ancienne est déjà surchargée de légendes passablement contradictoires. Ni les circonstances du séjour en Égypte, ni celles de la venue d'Israël au Sinaï, ni le rôle de Moïse ne se dégagent avec une entière netteté.

La légende de Joseph figure l'arrivée d'Israël en Égypte. Mais on ne conçoit pas qu'Israël soit venu famille en Égypte, et qu'il en soit sorti peuple. Jacob et ses douze fils représentent Israël dans sa totalité. Israël aurait donc été peuple en arrivant. Cependant la tradition laisse assez bien voir qu'Israël existe seulement depuis qu'il a pour dieu Iahvé, et que Iahvé n'est dieu d'Israël que depuis ou, si l'on veut, par l'exode. Auparavant Israël n'existait pas comme ensemble de tribus liées entre elles par un culte commun ; il existait seulement des tribus apparentées, qui erraient dans le désert arabe et dans la péninsule du Sinaï. Que quelques-unes de ces tribus se soient, pendant un certain temps, fixées sur la frontière d'Égypte, au pays de Goshen, et qu'elles en soient parties ensuite, mal contentes du sort qui leur était fait, pour rejoindre leurs congénères au désert, rien n'empêche de le croire. Mais ce n'est point par l'influence de l'Égypte sur la religion d'Israël qu'on peut le prouver, car cette

influence est à peu près nulle ; c'est uniquement par la consistance que semble avoir le souvenir d'un rapport initial avec l'Égypte, rapport attesté par la légende d'Abraham, par celle de Joseph, par celle de Moïse. Encore est-il que ces légendes sont légendes ; les traits artificiels et surajoutés qu'elles peuvent contenir, qu'elles contiennent certainement, ne permettent pas de définir avec sûreté leur signification réelle et historique.

En tout cas, il paraît évident que le souvenir de l'Égypte, « la maison de servitude », et celui de l'exode acquirent dans la tradition une importance toujours croissante et qu'ils n'avaient pas à l'origine. La conquête de Canaan se fit par l'est, en franchissant le Jourdain, pour le pays qui fut occupé par les tribus auxquelles appartenait proprement le nom d'Israël, et par le sud, en remontant du désert, pour le pays qui devint celui de Juda. Toutefois les tribus du nord avaient le même dieu que Juda, et c'était dans les circonstances antérieures d'une vie commune qu'Israël et Juda avaient pris ce culte. Les conditions de leur vie nomade les avaient donc rapprochés de Iahvé, qui était, on n'en peut guère douter, le dieu du Sinaï. La rencontre des tribus et du dieu pourrait s'expliquer sans que l'Égypte y eût été pour rien. Mais il ne s'agit point ici de possi-

bilités. Les tribus, dans leur existence vagabonde, avaient connu le dieu Iahvé. Puisqu'elles se croient toutes liées à ce dieu, c'est sans doute qu'une sorte de confédération s'était formée entre elles, à l'origine, sous ce vocable divin. L'occasion de ce pacte aura été probablement un exode de tribus abandonnant la région nord-est de l'Egypte, pour suivre la fortune de tribus amies, qui vivaient dans le désert. C'est au nom de Iahvé que se sera fait l'exode et que se sera formée l'association des tribus.

Quelques assyriologues ont voulu que l'Égypte ne fût pas l'Égypte, mais la péninsule même du Sinaï, qui aurait porté dans les inscriptions cunéiformes le nom de *Musri*, confondu dans la tradition israélite avec celui de l'Égypte, *Misraïm*. L'on est allé même jusqu'à soutenir que David aurait été d'abord prince de Caleb, au pays d'Hébron ; il aurait soumis à son autorité Juda, puis les autres tribus ; et ce serait lui qui aurait imposé à tout Israël, à l'Israël qu'il venait de constituer, le culte de Iahvé, dieu honoré sur le Sinaï, au pays de Musri, par les tribus arabes. Mais l'hypothèse n'a peut-être pas besoin d'être réfutée. La tradition israélite sait ce qu'elle entend par *Misraïm*, et les souvenirs du temps des Juges sont assez fermes pour garantir l'existence, avant

David, du culte de Iahvé chez les tribus établies en Canaan.

Il est vrai pourtant que la tradition a varié sur l'emplacement du Sinaï. La « montagne de Dieu », d'après les plus anciens textes, n'est pas dans la région, au sud de la péninsule sinaïtique, où l'on cherche, depuis des siècles, le sommet du haut duquel aurait été promulguée l'alliance de Iahvé avec Israël. Moïse rencontre Iahvé au pays de Madian [1], qui était en Arabie, sur la rive orientale du golfe Élanitique. C'est de là que, d'après le cantique qui sert de préambule aux bénédictions de Moïse, Iahvé serait venu trouver Israël :

> Iahvé est arrivé de Sinaï;
> Il leur est apparu de Séir;
> Il a brillé de la montagne de Pharan,
> Et il est venu à Meribat-Cadès [1].

Pour aller du Sinaï de la tradition à Cadès, dans le désert au sud de Juda, on ne passerait point par Séir et Pharan. La direction indiquée suppose le point de départ à l'extrémité nord-

1. Ex. II, 15.

1. DEUT. XXXIII, 2. Le dernier membre de la citation est restitué d'après le grec. L'hébreu ne donne aucun sens.

ouest de l'Arabie. D'autre part, il semble acquis maintenant que la plus ancienne légende de l'exode, dont on a un écho dans le texte qui vient d'être cité, ne conduisait pas Israël d'Égypte au mont Sinaï, mais directement à Cadès, où Moïse disait au peuple les volontés de Iahvé.

Moïse porte, selon toute vraisemblance, un nom égyptien. Si l'on croyait devoir contester absolument la tradition du séjour en Égypte et de l'exode, on pourrait être amené aussi à traiter de fictif le personnage de Moïse, comme paraît l'être celui d'Aaron, qui lui est donné pour frère. Mais le nom égyptien peut, au contraire, autoriser la tradition du séjour en Égypte, bien que le récit de Moïse enfant, exposé sur le Nil et sauvé comme par miracle, soit suspect à bon droit, parce qu'il est construit sur un thème mythique dont on a beaucoup d'autres applications, depuis la légende du vieux roi chaldéen Sargon, jusqu'à celle de l'enfant Jésus échappant à la fureur du cruel Hérode. L'argument invoqué plus haut en faveur d'une rencontre des tribus au désert, pour la fondation du peuple israélite et de sa religion, peut être allégué aussi à l'appui de la tradition concernant Moïse. Comme l'institution d'un culte commun paraît devoir se rattacher à des circonstances particulières, elle semble aussi comporter

le rôle d'un personnage qui aurait été, dans ces circonstances, le fondateur principal de l'unité religieuse et nationale, le prêtre et le prophète de Iahvé. Ce personnage aurait servi d'intermédiaire entre les tribus du désert et celles qui étaient en Égypte, et c'est lui qui, au nom de Iahvé, aurait conduit ces dernières à Cadès ; le pacte qui unissait les tribus dans le culte de Iahvé aurait été conclu près de la source sacrée dont on racontait que Moïse avait fait jaillir les eaux en frappant le rocher de son bâton miraculeux.

A cet exemple, où l'on peut prendre une idée de l'extrême complexité des problèmes et de la mesure de probabilité que présentent leurs solutions, il serait aisé d'en ajouter un grand nombre, qui seront simplement indiqués dans les chapitres suivants. Il en est d'autres qui ne sont plus à discuter. Étant donné que les légendes patriarcales figurent surtout l'établissement d'Israël en Canaan, il est inutile d'examiner dans quelles conditions Abraham, Isaac et Jacob ont pu séjourner au pays qu'ont occupé plus tard leurs descendants, et quel culte ils auront pratiqué. Il est même sans intérêt de rechercher les origines lointaines des tribus d'Israël et leurs migrations possibles avant l'époque où on les trouve aux

abords de la Palestine et bientôt armées pour la conquête. Les étapes de la migration d'Abraham, censé né à Ur des Chaldéens, puis venu à Harran, dans la haute Mésopotamie, enfin de là au pays de Canaan, ne sont peut-être que des combinaisons rédactionnelles et un lien artificiellement créé entre le cycle des légendes concernant la création, le déluge et la filiation des peuples, légendes qui semblent être, en Israël, moins anciennes, ou qui, tout au moins, ont une autre source que celles qui concernent l'établissement en Canaan, et les cycles des légendes patriarcales et mosaïques, qui ont rapport à l'occupation de la Palestine. Sans doute Israël appartient par la race et le langage au groupe de peuples dits sémitiques, qui se sont de très bonne heure introduits en Chaldée et qui ont fondé plus tard l'empire de Ninive ; qui ont peuplé les villes de la côte phénicienne et le territoire de Canaan ; qui ont établi aux frontières de la Palestine les petits royaumes d'Idumée, de Moab et d'Ammon ; qui ont fourni ensuite la migration araméenne et qui ont été finalement représentés dans l'histoire du monde par les Arabes. Mais il serait vain de prétendre marquer le lieu, le temps et les circonstances où les ancêtres d'Israël voisinaient avec ceux des nations qui viennent d'être énumérées. Tout ce

qu'on peut dire avec vraisemblance est que la migration hébraïque a suivi d'assez près la migration cananéenne, et qu'elle a été comme aux avant-gardes de la migration araméenne. La patrie commune était l'Arabie.

C'est un fait de la plus haute importance pour l'histoire des anciens peuples de l'Asie occidentale que l'emploi constaté, au XIV[e] siècle avant notre ère, dans les pays compris entre l'Euphrate et l'Égypte, de la langue de Babylone et de l'écriture cunéiforme pour ce qu'il est permis d'appeler déjà la correspondance diplomatique entre les princes de ces contrées et le roi d'Égypte alors leur suzerain. L'on doit en induire, pour les siècles antérieurs à la domination égyptienne, une domination longue et effective, par conséquent une influence durable de l'empire chaldéen sur tous ces territoires. Mais on ne saurait dire si les ancêtres des Hébreux ont eu leur sort lié, en quelque manière, à cette suprématie de la Chaldée. Il semble même fort risqué d'établir un rapport quelconque entre celle-ci et l'origine que la Bible attribue à Abraham. Cette ancienne hégémonie de Babylone ne laisse pas d'importer à l'histoire d'Israël et de sa religion, puisque l'influence chaldéenne s'est exercée sur les populations cananéennes avec lesquelles les Hébreux se sont trouvés en contact et

qu'ils se sont assimilés. Il est même assez probable qu'elle n'avait pas cessé de s'exercer directement par l'usage officiel de la langue et par une certaine connaissance de la littérature babylonienne, lorsque les hordes envahissantes des Israélites nomades commencèrent à pénétrer dans la terre de Canaan.

Les textes cunéiformes de la correspondance dite d'El-Amarna, à laquelle on vient de faire allusion, ne nous renseignent pas autrement sur l'histoire particulière d'Israël. Si les bandes guerrières des *Habiri*, qui y sont mentionnées, sont, comme il est probable, les Hébreux, il s'ensuit que l'invasion de Canaan par les tribus était commencée dès le XIVe siècle avant notre ère, et l'on n'en peut rien conclure sur ce qu'était ou n'était pas alors leur religion. On voudrait être sûr que l'auteur d'une lettre découverte à Taannek (l'ancienne Taanak, nommée dans le cantique de Débora [1]), et qui doit être du même temps que celles qu'on a trouvées à El-Amarna, est d'un adorateur de Iahvé. L'homme s'appelle *Achiyami*, ce qui pourrait être le même nom que *Achijahu* (« Iahu », ou « Iahvé est frère »), et il

1. Jug, v, 19.

a une haute idée de son dieu [1]. Mais l'identification des noms divins n'est qu'hypothétique. Disons du moins que l'état de la Palestine au début de l'invasion israélite n'est pas indifférent à connaître, parce que ce qu'on apprend de la situation politique aide à comprendre la marche de la conquête, et ce qu'on apprend de l'état religieux éclaire aussi les rapports ultérieurs du iahvisme avec les cultes cananéens.

Il y a beaucoup moins à tirer des documents égyptiens. La mention d'Israël parmi les populations palestiniennes, dans une inscription du roi Mînéphtah, au XIIe siècle avant notre ère, ne dit guère plus que celle des *Habiri* dans les textes d'El-Amarna. L'inscription paraît viser encore des tribus nomades plutôt qu'un peuple fixé dans des villes. Les noms de *Jacobel* et de *Josephel*, dans une inscription de Thoutmosis III [2], prouve seulement l'emploi de ces noms pour désigner des localités cananéennes, en un temps où sans doute il n'était pas encore question du peuple

1. Voir Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (3e édition), II, 352-353. La traduction qu'on y donne de la lettre d'Achiyami est loin d'être sûre dans les détails.

2. XVIe siècle avant J.-C. Les noms se décomposent en *Jacob-El* et *Joseph-El*, « El rétribue » ou « supplante », et « El rassemble ».

d'Israël. Et l'on a quelque raison de penser que les formes abrégées, Jacob et Joseph, représentaient des divinités éponymes de villes ou de tribus[1].

A l'égard des anciennes civilisations d'où proviennent ces témoignages, Israël et sa religion sont tout à fait récents : c'est cela d'abord que nous a révélé l'histoire de l'Orient, reconstituée dans ses lignes essentielles par les grandes découvertes archéologiques du siècle dernier.

1. Voir E. Meyer, 249-253, 281-282, 292.

CHAPITRE II

LES ORIGINES

Par ses racines la religion d'Israël plonge dans le fonds commun des religions sémitiques. En même temps, comme elle est, à ses débuts, une religion de nomades, elle diffère non seulement des religions à mythologie savante et à culte compliqué, qui étaient celles des royaumes de Babylone et de Ninive, mais encore de celles qui étaient en honneur chez les Phéniciens, adonnés à la navigation et au commerce, ou chez les populations agricoles et sédentaires de la Palestine ; et elle se rapproche de la religion ou des formes de religion qui avaient cours chez les Arabes avant l'Islam. Autant dire que les idées et les coutumes, tout en reflétant celles qui durent être, à des âges très reculés, en vigueur chez tous les Sémites, offrent des analogies avec les religions

des peuples non civilisés, et doivent se rapprocher des cultes rudimentaires qui ont été ceux de l'humanité primitive.

I

Selon la théorie la plus en faveur dans ces dernières années, les plus anciennes religions auraient été des formes de l'animisme, le culte des esprits, et les pratiques de ce culte auraient été analogues au fétichisme des sauvages. Puis, sous l'empire de circonstances diverses, par le mélange des tribus, les migrations, les conquêtes, les progrès de l'organisation sociale, une hiérarchie se serait établie entre les esprits ; la personnalité des dieux particuliers, dieux de tribus, de cités, de peuples, s'accusa de plus en plus, et ce fut le polythéisme. Un sentiment d'orgueil national et de fanatisme religieux put conduire certains groupes humains à l'adoration d'un seul dieu, à la monolâtrie ; et dans la subordination des dieux à un chef suprême, dans les divers systèmes de monarchie divine conçus à l'image

des royaumes terrestres, il y avait un commencement de monothéisme. De là, soit par le travail de la pensée, comme chez les philosophes grecs, soit par l'effet d'un sentiment moral très pur, comme chez les prophètes d'Israël, on serait arrivé au monothéisme absolu.

Il convient néanmoins d'observer que l'animisme représente déjà un travail de la réflexion, et conséquemment une forme de la pensée religieuse qui a pu n'être pas identique dans toutes les branches de l'humanité. On peut aussi bien imaginer l'homme inculte se voyant et se croyant entouré de forces inconnues, indéterminées, dont il pensait saisir quelques manifestations, et dont il pouvait avoir l'idée de capter, en quelque manière, l'influence. Cela encore est de la réflexion. Mais, avant toute réflexion, l'on peut dire qu'il n'y a pas d'homme, partant pas de religion, ni même de connaissance, à proprement parler. Toujours est-il que l'idée générale de puissances, relativement à celle d'esprits, pourrait presque passer pour une expérience naturelle, ou pour une induction nécessaire, résultant de cette expérience. L'arbitraire et la fantaisie ne commencent qu'avec les inductions qui veulent fixer la méthode à suivre pour enchaîner ou diriger ces forces mystérieuses. Chez les hommes primitifs, cette mé-

thode est tout simplement la magie. Mais la magie ainsi entendue est pour le moins contemporaine de la religion, si toutefois elle ne lui est pas antérieure. Et sans doute il convient de ne point poser de barrière infranchissable entre la magie et la religion, puisque la magie a subsisté et subsiste encore, sous des formes plus ou moins atténuées, en dés religions à qui nul n'oserait contester leur qualité. La magie ne serait qu'une façon plus grossière de traiter le divin. Ce serait la religion non différenciée encore des œuvres communes de l'homme, et non renfermée dans ce qu'on a fort justement appelé la catégorie du sacré. La magie devient superstition dès que la religion est née, comme une forme inférieure de religion devient superstition à l'égard d'une forme supérieure. La magie peut avoir la crainte, mais non le respect, encore moins l'amour de son objet. Et pourtant elle est déjà la précaution, la règle et même l'espérance devant le mystère, on n'ose pas dire devant l'infini.

Le concept de l'évolution religieuse n'est, à le bien considérer, qu'une hypothèse, une théorie propre à encadrer les données principales que fournit l'étude des religions. A ce titre, il peut offrir des avantages pour la classification des faits observés. Mais on doit se garder de prendre

ce cadre abstrait pour la loi nécessaire et le programme infaillible de toute l'histoire religieuse, attendu que l'histoire ne montre pas une application continue de cette prétendue loi. Le fétichisme des sauvages est probablement depuis des centaines et des milliers d'années tel ou à peu près qu'on peut l'observer maintenant. Les anciennes religions polythéistes ne se sont pas transformées graduellement en religions monothéistes. Et comme des religions plus hautes ont eu incontestablement leurs périodes alternatives de progrès et de décadence, ainsi les religions inférieures ont pu connaître des temps de croissance, des élans plus ou moins conscients vers un état meilleur, puis des reculs, occasionnés par les circonstances ou par la force d'inertie qui caractérise toutes les traditions religieuses une fois constituées, et finalement une décrépitude prolongée, qui correspond à l'état d'enfance perpétuelle des peuples sans avenir.

Le monothéisme des philosophes grecs n'est pas un fruit de la religion hellénique; autant vaudrait dire que la philosophie spiritualiste de Victor Cousin et de Jules Simon est un fruit du christianisme. Ces produits de la spéculation rationnelle peuvent dépendre, en quelque façon, des doctrines religieuses qui existaient aupara-

vant; ils ne leur font pas suite, étant tout à fait en dehors de la religion vivante. Ce sont peut-être des débris de croyances, mais qu'on a voulu changer en morceaux de science; qui n'ont rien d'une réforme ou d'un progrès religieux, et qui n'appartiennent que peu ou point à l'histoire de la religion. Le paganisme gréco-romain a subi, au cours de son existence, bien des altérations et des changements; il est resté jusqu'à la fin une religion polythéiste; il a cédé la place au monothéisme chrétien, n'ayant pu ni l'absorber en le transformant, ni s'y assimiler, au moins directement, en se transformant lui-même.

D'autre part, la religion israélite, telle que nous la connaissons par la Bible, est un monothéisme dont on peut assurément discerner les progrès, mais qui n'apparaît pas comme résultant de l'évolution naturelle et logique d'un polythéisme antérieur. Le culte exclusif de Iahvé, principe fondamental de la religion israélite depuis Moïse, ne procède pas d'un culte polythéiste, par élimination de dieux qui auraient été conçus d'abord comme les égaux du dieu d'Israël, puis comme ses inférieurs, et honorés en sa compagnie. Iahvé, dans l'Écriture, ne veut pas qu'on lui associe de divinités étrangères, mais il ne se souvient pas d'avoir eu à chasser des dieux qui

auraient été avec lui les patrons traditionnels et légitimes de son peuple.

C'est un fait constaté que le sauvage ignorant n'a guère d'autre religion que l'animisme et le fétichisme. Il est certain aussi que les peuples civilisés de l'antiquité nationalisaient les dieux et se faisaient du monde divin une conception hiérarchique où le dieu de la cité maîtresse, du peuple conquérant, tenait la première place. Et il est avéré, d'autre part, que des esprits lucides, dans un milieu polythéiste mais déjà cultivé, ont reconnu ou pressenti que l'équilibre de l'univers devait être maintenu par un seul principe ou par un seul Maître souverain. Seulement tous ces faits, relevés par l'historien des religions, ne constituent pas une série rectiligne, dont chaque degré sortirait de celui qui le précède, et produirait celui qui le suit, dans la description logique du système évolutionniste. L'évolution sans doute est réelle, mais elle ne suit pas une progression constante, et la variété de ses manifestations déborde toutes les théories où l'on essaie de la définir.

Tous les cultes polythéistes ont été plus ou moins fétichistes, ce qui ne les empêche pas d'accuser une certaine tendance vers le monothéisme, par la subordination hiérarchique des dieux par-

ticuliers à un chef suprême, roi des autres dieux. La plupart des cultes connus sont formés d'éléments assez divers, qui proviennent du mélange des tribus et des peuples, et les éléments inférieurs que l'on rencontre dans une religion ne sont pas nécessairement les plus anciens dans cette religion. Ils peuvent s'y être introduits par l'influence d'un culte antérieur et par une sorte de survivance qui semble souvent en contradiction avec les principes de la religion où elle se produit. Car les religions supérieures ne naissent pas spontanément des religions inférieures; et bien que les réformateurs cherchent d'ordinaire un appui dans la tradition du passé, bien que, pour réussir, ils aient besoin d'être soutenus par les aspirations et les tendances de leur temps, leur action personnelle, leur inspiration, leurs expériences sont à compter au premier rang des causes qui suscitent les religions nouvelles. Mais comme il n'y a jamais d'innovation absolue, il n'y a pas non plus de progrès continu vers l'idéal conçu par les fondateurs de religion. Les cultes antérieurs ne laissent pas de se perpétuer malgré tout dans les religions nouvelles et supérieures. Le polythéisme tend à se survivre dans le monothéisme, et il n'est pas jusqu'au fétichisme, même à la magie, qui n'arrivent plus ou moins à s'insi-

nuer dans des cultes qui se réclament théoriquement du monothéisme et qui ont été fondés sur ce principe.

D'ailleurs, la multiplicité, la variété, même l'apparente grossièreté des symboles ne répugnent pas, autant qu'on pourrait le croire, à la simplicité de la foi et à la pureté du sentiment religieux. Que l'homme primitif, ou l'homme parvenu au premier degré de la religion, ait conçu la divinité comme l'agent direct des phénomènes naturels, et en même temps comme un esprit, une sorte de génie subtil, qui se mouvrait librement dans l'espace; qu'il ait pensé se mettre en rapport avec elle par le moyen d'un objet quelconque, par un fétiche, on peut le supposer avec quelque vraisemblance, puisque, sans parler des mythologies païennes, l'orage est encore une théophanie dans les anciens textes bibliques; puisque le dieu des patriarches a des pierres sacrées pour symbole et pour sanctuaire. Mais, si l'on néglige ces formes encore matérielles de la pensée religieuse, on entrevoit dans l'agent naturel la notion rudimentaire du Dieu tout puissant, dans l'esprit anthropomorphe le germe du Dieu père.

Il est arrivé souvent que la paternité du dieu a été conçue comme réelle et physique, non seule-

ment comme un rapport moral; le dieu protecteur d'une tribu était censé son premier ancêtre. Cependant l'idée morale existait en quelque façon sous cette représentation enfantine, et la paternité physique n'en était que l'expression matérielle. Le fétichisme est un signe sensible de la présence divine. Quoi qu'on fasse, il n'y a pas de religion sans images. La pensée la plus haute que l'homme puisse avoir de Dieu est encore une *idole*, au sens premier du mot, où il essaye de loger l'infini. Il a besoin de sentir Dieu à sa portée, et tant qu'il ne sait pas le concevoir présent à lui-même et à sa conscience, il se le figure à côté de lui et veut le posséder sous sa main. Il veut aussi l'avoir pour lui, et généralement, dans la pratique, il ne partagera pas son culte entre plusieurs êtres surnaturels qu'il supposerait parfaitement égaux et pareillement intéressés à ses affaires; il a un esprit ou un dieu qui est son protecteur spécial, celui de sa famille, de sa tribu, de son peuple, si le cadre des relations s'élargit. Ce dieu est vraiment Dieu pour lui, et le polythéisme existe plutôt dans l'esprit de l'adorateur que dans sa religion.

Un culte relativement pur a donc pu exister de bonne heure et chez des tribus fort éloignées de la civilisation, sous des formes rituelles et avec

des idées pour nous trop naïves ou même choquantes, et qui étaient proportionnées à l'état d'esprit, aux conditions d'existence de ceux qui y trouvaient Dieu et la religion. Une sorte de tradition monothéiste a pu s'établir ainsi chez des tribus restées à l'écart des mêlées qui produisirent les premiers peuples, les premières civilisations et aussi les premiers systèmes durables de religions polythéistes. Le monde sans doute fourmillait d'esprits; mais le génie protecteur de la famille ou de la tribu était, au point de vue religieux, le seul qui existât pour elle, qui eût relativement à elle une personnalité bien définie et une action permanente ; c'est avec lui que s'établissait le rapport mystique, la communion perpétuelle qui constitue la religion ; c'est lui qui était le maître et le père, le vrai chef et l'ancêtre surnaturel. Le monothéisme conscient et réfléchi sortira bien plus facilement d'un de ces cultes de tribu que d'un polythéisme savant et compliqué, né de circonstances politiques et tourné en culte national, identifié à l'histoire du peuple qui le conserve, la reflétant plus ou moins dans ses mythes, et se maintenant par des institutions d'autant plus réfractaires au progrès religieux qu'elles sont plus étroitement liées à l'organisation particulière d'une société bien réglée.

La notion du devoir a connu les mêmes vicissitudes que la notion de Dieu. Une religion ne va pas sans une certaine morale religieuse. Le dieu-esprit provoque le sentiment d'une obligation personnelle envers lui. L'homme le conçoit à son image, comme ayant une volonté propre, des désirs, même des caprices, qu'il faut satisfaire pour gagner sa protection et la rémunérer convenablement. En tant qu'esprit, le dieu est à honorer comme exorable et éventuellement bienfaisant ; en tant que force, il est à respecter comme intangible et saint. Mais ni sa bonté ni sa sainteté ne sont conçues par manière d'attributs absolus ; ce sont des qualités et des mouvements, des propriétés physiques autant que morales, et dont les aspects multiples ne sont pas nettement distincts. Dans les religions polythéistes, les dieux de la lumière sont des dieux de justice, et, jusque dans Job [1], le soleil délivre la terre des méchants. C'est que la clarté physique et la pureté morale ont été d'abord associées dans l'esprit des hommes, et que le dieu lumineux, ennemi des ténèbres et de la confusion, qui dissipe par ses rayons le chaos de la nuit, le dieu immaculé, dont la nature semble répugner à toute corruption,

1. Job, xxxviii, 12-15.

était, en même temps, on pourrait dire pour ce motif, l'ennemi des sombres projets, des actions ténébreuses et malfaisantes. Et même dans le Lévitique [1], pourquoi Iahvé réclame-t-il des victimes parfaites, pourquoi exclut-il du sacerdoce les aveugles et les estropiés, pourquoi jette-t-il un interdit sur les lépreux? C'est, dit le livre sacré, parce qu'il est saint; et la même raison est alléguée, dans les mêmes termes, pour proscrire le vol, le meurtre et l'adultère.

On a regardé d'abord comme particulièrement mauvais et condamnables les actes qui compromettaient l'intégrité de la tribu et le bien de ses membres, qui lésaient le dieu lui-même dans sa famille et dans ses protégés. Mais il va de soi que cette réprobation n'était pas fondée sur une expérience méthodique ni sur des raisons profondes. Ce que nous appelons maintenant superstition y tenait la plus grande place. L'on s'exposait, en faisant telle ou telle chose, à la colère des esprits, à une décharge funeste de l'électricité divine partout répandue; une défense protectrice, absolue ou relative, intervenait, portée par les chefs de famille ou de clan, ou bien par les prêtres encore plus ou moins sorciers et magiciens, et ren-

1. Cf. Lév. xix-xx.

due sacrée par le fait même et la solennité de sa promulgation. Car les premières lois ont été, ce semble, des *tabous*, l'indication des choses qui ne se font pas. La sanction accompagnait l'interdiction. Quiconque violait celle-ci était comme enveloppé de malédiction divine, excommunié à temps ou à perpétuité, suivant la nature du cas, voué aux puissances nuisibles, exterminé de sa tribu, pour laquelle il devenait un danger. La morale individuelle, domestique et sociale était ainsi une morale religieuse, et une morale aussi rudimentaire que la religion.

C'est de ce fond d'idées confuses, où l'esprit se dégage à peine de la matière, et le concept général de l'impression sensible, c'est d'un ensemble de pratiques pour nous superstitieuses et étranges, qu'émerge tout à coup la religion d'Israël, le culte exclusif d'un dieu qui a, comme les autres, un nom particulier, puisqu'il s'appelle Iahvé, mais qui ne tardera pas à se distinguer des autres en les empêchant de se maintenir à côté de lui.

II

On a jadis beaucoup disserté sur l'*élohisme* patriarcal. Il est moins nécessaire de s'y arrêter aujourd'hui, vu qu'on ne parle plus de patriarches hébreux, mais de Sémites nomades, et qu'on n'essaie plus de fonder sur l'usage du mot *Élohim* dans la Bible toute une théorie de la religion primitive des Sémites.

Élohim est employé, en effet, pour signifier Dieu, quoique la forme plurielle du nom semble demander qu'on le traduise par « les dieux », et qu'elle ait souvent ce sens dans l'Écriture quand il s'agit des dieux étrangers. On a voulu voir là un indice de polythéisme chez les ancêtres d'Israël. Les anciens grammairiens et les apologistes de la Bible pensaient résoudre la difficulté en disant gravement que le mot *Élohim* s'entend du vrai Dieu comme un pluriel de majesté. Reste néanmoins à découvrir l'origine de ce pluriel majestueux. Quelques-uns ont supposé que le nombre du nom figurait la multiplicité des attributs ou perfections de Dieu ; mais l'explication est un peu

subtile et chargée de métaphysique. Une circonstance particulière vient compliquer le problème. Le singulier *Éloh*, qu'on trouve en d'autres langues sémitiques, ne se rencontre en hébreu que dans le langage poétique, pour signifier Dieu, tout comme *Élohim*, et jamais pour désigner « un dieu ». Il semblerait que le pluriel ait eu, en hébreu, la priorité sur le singulier, celui-ci étant plutôt, quant à l'usage, dérivé de celui-là, et l'emploi du singulier étant relativement récent, limité et presque artificiel.

L'emploi du pluriel n'est donc pas une preuve directe de polythéisme, comme si le mot exprimait naturellement une multiplicité d'individus ; et, d'autre part, ce pluriel ne peut pas être originairement un nom d'unité. Il aura exprimé d'abord une notion impersonnelle, quoique sans doute non abstraite. Il n'est pas la définition spontanée d'un concept rigoureusement monothéiste. Le sens étymologique du mot n'est pas certain ; il doit être apparenté à celui de *el*, qui signifie « Dieu » ou « un dieu », et qui forme régulièrement son pluriel *élim*, « les êtres divins ». C'est l'idée de force qui paraît être attachée primitivement à ce mot *el*, et il a dû avoir dès l'origine une signification concrète et individuelle ; un *el* est un être fort, surnaturel, divin.

Mais il n'en faut pas conclure que *el* aurait été d'abord une sorte de nom propre, dont on aurait fait plus tard un nom commun. L'emploi de ce mot comme nom propre ou comme équivalent d'un nom propre divin n'a pas plus de conséquence que celui du mot *baal*, « seigneur », dans les mêmes conditions. Et l'étymologie empruntée à l'idée de direction : « celui à qui on va par le désir », où « près de qui on va chercher protection », quand même elle serait aussi certaine qu'elle est invraisemblable, ne prouverait pas que *El* aurait été d'abord le nom propre du dieu des Sémites. Car l'étymologie n'impliquerait pas l'unité de l'être, et il est sans doute arbitraire de supposer un moment où les aïeux de tous les peuples sémitiques auraient formé un seul groupe social, qui n'aurait adoré qu'un seul dieu.

Élohim, étant un nom de qualité, pourrait avoir eu le sens de « terreur » ou « puissance redoutable ». L'hébreu emploie volontiers le pluriel pour figurer les impressions psychologiques et les idées générales. Si l'existence des pluriels de majesté paraît fort douteuse, celle des pluriels d'intensité n'est pas contestable. Les mêmes tribus qui, de toute antiquité, se servaient du mot *el* pour désigner leur dieu ou tel dieu particulier, et du pluriel *élim* pour désigner les dieux, pou-

vaient entendre par *Élohim* la puissance divine, sans égard à l'unité ou à la pluralité des êtres divins. En Israël, où la personnalité de Iahvé absorba tout le pouvoir divin, on aura pris coutume d'appliquer le nom d'*Élohim* comme nom d'unité à Iahvé ou à un dieu quelconque, comme nom collectif ou pluriel aux dieux en général.

Les nomades ont une religion de clan. L'unité sociale et religieuse est la tribu. Le groupe y est solidaire de l'individu, et l'individu se doit au groupe. Cet esprit de solidarité, qui fait de la tribu un petit monde, étroitement lié à l'intérieur, mais sans obligation à l'égard de ce qui n'est pas lui, s'incarne, pour ainsi dire, en un génie protecteur de la tribu, qui est son père et son maître. Comme on n'a pas souci du reste de l'univers, on ne conçoit pas non plus le dieu s'occupant de tout ce qui arrive sur la terre et dans les cieux. Ciel et terre sont remplis d'êtres divins qui pourvoient à ce qui s'y passe. L'aire d'action du dieu ne dépasse pas les limites d'évolution de sa famille humaine. Il a son nom propre, et il a aussi son séjour préféré : une source vive, un arbre ou un bouquet d'arbres, une pierre ou un bloc de rocher.

Le poème que le Deutéronome présente comme bénédiction de Moïse sur les tribus appelle

encore Iahvé « l'habitant du buisson »[1]; et il est évident que ce buisson, où le dieu d'Israël se fit connaître à son prophète, a été censé d'abord sa demeure ordinaire. Le buisson et le terrain d'alentour étaient un sanctuaire. C'est pourquoi Moïse est averti d'ôter sa chaussure pour y pénétrer, s'il ne veut être traité en profanateur[2].

Le sanctuaire du dieu est l'endroit indiqué pour les actes du culte. Les rites qu'on y pratique n'ont pas d'autre objet que d'entretenir les relations, la communauté de vie, pour ainsi parler, qui existe entre le dieu et sa clientèle. Et comme c'est un lien de sang qui les unit, c'est dans le sang qu'ils communient volontiers; c'est souvent en un pacte sanglant qu'est scellée l'agrégation d'un nouveau membre à la tribu, comme aussi les alliances des tribus entre elles, s'il arrive que plusieurs se coalisent sous les auspices de leurs divinités ou du dieu d'une tribu principale. Le repas commun qui a lieu en ces occasions n'est pas qu'un symbole de fraternité ; il est compris comme une participation à la même vie sacrée qui a son principe supérieur dans le dieu.

On peut se demander d'où vient ce dieu de la

1. Deut. xxxiii, 18.
2. Ex. iii, 2-5.

tribu, et l'on suppose quelquefois l'adoption, par le clan, d'une divinité prise dans un nombreux panthéon. Mais, si l'on remonte aux origines, l'organisation du culte de tribu n'est-elle pas antérieure à la constitution du polythéisme en une hiérarchie de familles divines? Et à moins d'une influence de la civilisation et de la religion des peuples sédentaires sur les nomades, faut-il s'attendre à trouver les grands dieux des mythologies à la tête de tribus errantes? L'ancien dieu de tribu n'est pas loin d'être encore un esprit. C'est le définir sans doute avec trop de précision que de le déclarer personnification d'une force naturelle, ou bien l'âme d'un ancien chef veillant sur ses descendants : il peut tenir de l'une et de l'autre, sans être précisément ni l'une ni l'autre. Mais il appartient à ce monde d'esprits qui remplissent l'air, la terre et les eaux, et où peuvent rentrer aussi les esprits des morts.

Comment l'a-t-on connu? Pourquoi l'a-t-on pris? C'est lui probablement qui se sera fait connaître, comme Iahvé dans le buisson. Une circonstance fortuite et merveilleuse aura révélé sa présence, ou bien le caractère du lieu qu'il habite l'aura manifestée. Un lien se sera formé et consolidé ; une sorte de pacte aura été conclu. On se sera approprié l'esprit par des rites conve-

nables, et l'esprit se sera donné à la tribu, autant qu'un esprit peut se donner. Ou bien la question n'est-elle pas à poser, — et elle ne l'est pas en ce sens, qu'on puisse imaginer un groupe dépourvu de culte, et prenant un esprit protecteur, à seule fin d'avoir un dieu, — et la personnalité du dieu se sera-t-elle accusée à mesure que la tribu elle-même se constituait en individualité sociale?...

L'état des témoignages ne permet pas, ce semble, d'affirmer que les tribus sémitiques aient traversé une période de *totémisme* proprement dit, où chaque clan aurait eu le culte d'une espèce animale avec laquelle il se serait cru spécialement apparenté. Cependant il ne convient pas de pousser trop loin le scepticisme sur ce point, ni de contester que rien d'analogue ait pu se rencontrer chez les ancêtres d'Israël. Si la Bible a raison de rattacher au souvenir de Moïse le serpent d'airain qui fut objet d'un culte particulier dans le temple de Jérusalem, jusqu'au temps d'Ézéchias, il en faudrait conclure, le récit des Nombres [1] touchant les guérisons opérées par ce fétiche n'étant qu'un mythe explicatif du culte traditionnel, que la tribu de Moïse regardait le serpent comme un animal sacré; que le serpent

1. NOMBR. XXI, 6-9.

d'airain avait été un symbole de Iahvé, comme le taureau en fut un au temps des rois d'Israël ; et que Iahvé lui-même pourrait avoir été à l'origine un dieu-serpent [1].

Supposons donc quelques tribus que leur mode d'existence et leur isolement ont préservées des relations et des mélanges qui engendrent le polythéisme pratique ; où la vie de clan garantit au dieu protecteur un privilège à peu près exclusif d'adoration ; où il y a encore plus d'animisme que de polythéisme et de mythologie, au sens moderne et tout relatif de ces mots ; où le dieu est très personnel sans être dégagé de la nature ; où il n'est pas chef de famille divine, mais père de ses fidèles ; où l'on ne conçoit guère mieux l'unité métaphysique de Dieu que l'unité réelle du monde et l'unité physico-morale de l'humanité dans ses diverses branches, mais où la tribu constitue comme un monde et une humanité enfermés dans son dieu : nous aurons probablement l'idée la moins imparfaite et la moins inexacte que nous puissions nous former du mi-

1. Cf. E. Meyer, 116, 426 427. Cet auteur se demande si le bâton magique de Moïse, qui se changeait en serpent, ne serait pas précisément le serpent d'airain, et en même temps le signe ou étendard (*nês*) qui donnait son nom à l'autel de *Iahvé-nissi*. Ex. xvii, 15 ; Nombr. xxi, 8.

lieu très spécial où devait s'implanter le culte de Iahvé, dieu d'Israël, et plus tard Dieu de l'univers.

III

Avant de suivre dans l'histoire les progrès qu'a réalisés la notion de ce dieu, il importe de jeter un coup d'œil sur les éléments de culte qui, maintenus par la tradition iahviste, gardent cependant la marque d'une origine beaucoup plus lointaine et attestent à leur façon que la religion de Moïse et des prophètes s'est fait jour à travers des traditions moins pures, lesquelles n'ont pas laissé d'imposer au monothéisme israélite sa forme extérieure jusqu'à la destruction de la nationalité juive et même jusqu'à nos jours.

Les principales pratiques de la religion mosaïque ne procèdent pas de la notion du Dieu unique, spirituel, parfaitement juste et parfaitement bon, mais de conceptions beaucoup moins

nobles ; et si la signification originelle de ces pratiques s'est modifiée au cours des temps, sous l'influence d'un idéal plus relevé, leur caractère primitif n'en est pas moins reconnaissable. Considérée au point de vue de ses rites essentiels, la religion israélite se résume dans la cironcision, les prescriptions concernant les choses pures et les choses impures, les sacrifices, le sabbat et les fêtes légales, l'arche de Iahvé. Or, aucun de ces éléments ne se rattache à l'idée du Dieu souverainement juste auquel on est agréable seulement par la pureté du cœur ; tous, au contraire, tiennent à l'idée du dieu de tribu ou du dieu national, associée à l'idée du dieu de la nature, qui vit avec les siens et quasi comme eux, en leur procurant en abondance les fruits de la terre et la fécondité de leurs troupeaux ; et l'on entrevoit, par delà ces affinités, des rapports plus lointains encore qui atteignent jusqu'à l'âge où la magie se confondait avec la religion.

On a voulu quelquefois expliquer l'origine de la circoncision par une raison physiologique. Supposé qu'un tel motif ait existé, ce qui est au moins douteux, les hommes qui les premiers ont adopté cette coutume étaient incapables de la concevoir comme une opération médicale et d'une utilité vulgaire ; ils y ont mêlé quelque imagina-

tion superstitieuse, qui nous paraîtrait un symbole dépourvu de sublimité. Porter atteinte au corps humain, surtout dans une partie qui a été sacrée avant d'être honteuse, en faire couler le sang, ne pouvait être une action commune, mais un sacrement de la plus considérable efficacité, qu'elle qu'en ait été, d'ailleurs, la signification.

On a pensé aussi que la circoncision avait pu être d'abord une mutilation infligée aux prisonniers de guerre, et qui aurait été interprétée ensuite comme un signe de soumission et de consécration aux dieux. Mais la circoncision ne paraît pas avoir été jamais regardée comme une marque de sujétion, et l'histoire des cent Philistins que David mutile après les avoir tués[1] n'est pas à citer en faveur de cette hypothèse. David, en effet, n'a pas circoncis malgré eux cent Philistins vivants, il a rapporté à Saül le témoignage matériel de son exploit, à savoir la destruction de cent incirconcis.

Déjà les plus anciens textes attribuaient à ce rite une importance capitale. Il suffit de rappeler l'aventure de Moïse attaqué par Iahvé lui-même dans le désert, et délivré par l'intervention de sa femme Séphora, qui, ayant circoncis leur jeune

1. I Sam. xviii, 27.

fils avec un silex, touche son mari, censé incirconcis, avec le lambeau de chair qu'elle avait enlevé à l'enfant, de façon à donner à Moïse lui-même une apparence de circoncision [1]. On admet volontiers que l'historien iahviste, à qui est dû ce récit, a voulu montrer comment la circoncision des enfants avait été substituée en Israël à la coutume, plus ancienne, de la circoncision des adolescents à l'âge de puberté. L'obligation du rite serait censée aller de soi, sans qu'on ait besoin de la justifier, comme si un incirconcis était naturellement exclu de toute relation avec Iahvé. Toutefois, le sens de cette scène sauvage pourrait être moins relevé. Dans la circonstance, Iahvé n'agit pas en dieu, mais en être féroce que le sang apaise.

Le fond, également ancien, du récit de Josué concernant la circoncision des Israélites après le passage du Jourdain [2], laisse aussi entendre que, pour occuper légitimement la terre de Iahvé, les enfants de Jacob doivent subir la mutilation sacrée. Il donne en même temps à supposer que

1. Ex. IV, 24-25. Le texte est équivoque, et l'on pourrait entendre que la marque est faite à Iahvé lui-même par Séphora, qui dirait au dieu, non à Moïse : « Tu es mon fiancé sanglant ». Cf. E. Meyer, 59.

2. Jos. v, 2-9.

la circoncision n'aurait pas été pratiquée en Israël avant l'arrivée au pays de Canaan, bien qu'elle fût usitée en Égypte. On vient de voir que l'historien iahviste la fait remonter un peu plus haut, à Moïse, mais non à l'âge patriarcal.

Dans le document sacerdotal de l'Hexateuque, la circoncision est présentée, sans autre explication, comme la condition indispensable de la pureté légale et la marque de l'alliance qui existe entre Dieu et la postérité d'Abraham. Le choix divin apparaît comme l'unique raison de la pratique et de sa nécessité. Mais où est la raison d'un choix si extraordinaire? L'efficacité que l'écrivain lui attribue, en vertu de l'institution divine, est plutôt d'ordre moral, et ne résulte pas, en tout cas, du rite lui-même, comme dans les récits antérieurs. Peut-être parce qu'il croit la coutume plus ancienne que Moïse, ou plutôt parce qu'Abraham est pour lui le vrai père des Hébreux et qu'il devait porter le signe de l'élection, il rattache à la vocation du patriarche le précepte de la circoncision.

En fait, la circoncision a été connue ailleurs qu'en Israël, et pratiquée avant l'époque présumée d'Abraham. Elle était usitée en Égypte dès la plus haute antiquité, et l'on a pu conjecturer avec assez de vraisemblance que c'était une vieille

coutume de tribus africaines qui avait été communiquée par l'intermédiaire des Égyptiens à une partie des Sémites occidentaux. Ce n'est pas une coutume sémitique, car les Sémites mésopotamiens paraissent l'avoir complètement ignorée, et l'historien sacerdotal lui-même ne suppose pas qu'Abraham ait pu la connaître dans son pays d'origine. Elle rentre sans doute dans la catégorie des épreuves, parfois bizarres et sanglantes, qui consacrent chez les non-civilisés le passage de l'adolescence à l'âge viril, et qui sont comme l'initiation du jeune homme à la vie religieuse et sociale de la tribu. La mutilation comme telle, et l'effusion du sang, dans les conditions où elles se sont opérées d'abord, étaient des symboles religieux qui, pour des hommes incultes, ne se distinguaient pas de leur effet : un pacte de sang exprime et inaugure l'émancipation virile du jeune homme et son incorporation à la tribu. Cette signification même pourrait n'être pas primitive, si le rite, comme l'insinue le récit de l'Exode précédemment cité, a été d'abord une sorte d'hommage aux esprits, afin de prévenir ou de détourner leur colère et leur vengeance.

Lorsque le régime de clan a fait place à un état social plus avancé, la circoncision, enracinée dans

l'usage, s'est maintenue en prenant un sens plus ou moins différent de celui qu'elle avait à l'origine. Elle a été gardée en Égypte par les prêtres comme un symbole de pureté religieuse, dont le commun des hommes était dispensé. Elle a été conservée chez les Arabes comme coutume générale et cérémonie préliminaire au mariage, en perdant beaucoup de son caractère sacré. Chez les Israélites, le sens religieux a prévalu, et la circoncision, maintenue en obligation universelle, a été le symbole d'initiation au culte national. On a voulu assurer le plus tôt possible les avantages de cette initiation à ceux qui étaient capables de la recevoir; et de là est venue la circoncision des enfants. L'emploi de silex taillés, pour cette opération, atteste la haute antiquité de la coutume. Le choix du huitième jour après la naissance pourrait être en rapport avec le temps assigné par l'ancienne pratique à l'offrande des premiers-nés.

La distinction des choses pures et impures, des états de pureté et d'impureté, qui occupe une si grande place dans la législation mosaïque, appartient au même ordre de conceptions naturalistes. L'on tombe dans un plaisant anachronisme lorsqu'on suppose que le pur et l'impur auraient été, à l'origine, les équivalents du propre et du mal-

propre, de l'hygiénique et du malsain. La notion de pur et d'impur est, dans la Bible, une notion religieuse, non morale, ni utilitaire. Si quelques-unes des prescriptions ou prohibitions légales se trouvent avoir de bonnes conséquences physiologiques, là n'est pas le motif qui a déterminé l'ordre ou la défense. L'explication est à chercher dans l'idée ancienne de sainteté. Les choses saintes sont celles dont l'usage est retiré, en tout ou en partie, à l'homme, pour être réservé à la divinité. Les choses impures sont celles que la divinité a en horreur, et qui, pour cette raison, ne sont pas tolérées dans son service. Entre les deux sont les choses communes, simplement pures ou indifférentes, qui peuvent tomber occasionnellement sous l'influence de la sainteté ou de l'impureté. C'est en cette forme et avec cette application générale que les idées de sainteté, de pureté et d'impureté apparaissent non seulement dans la religion israélite, mais en beaucoup d'autres religions.

Il semble que souvent l'impur soit ce qui appartient à un culte étranger ou inférieur, par exemple au culte des esprits ou au culte des morts. Par conséquent, ce qui est devenu impur était, à l'origine, sacré, en un sens général, comme lieu d'esprits ou réceptacle d'activité sur-

naturelle. La distinction du saint et de l'impur se sera faite ensuite entre les choses qui relevaient des dieux, parce qu'ils se les étaient appropriées, et celles qui continuaient à dépendre plus ou moins des esprits ou de la magie. L'identité primitive du saint et de l'impur apparaît encore en ce que l'un et l'autre sont contagieux de la même façon, et que l'attouchement des choses saintes donne lieu à des cérémonies de purification, ou, si l'on veut, de *désacration* pareilles à celles que requiert l'attouchement des choses impures. Ainsi les mêmes ablutions rituelles sont usitées dans les deux cas.

Pourquoi certaines espèces animales, pourquoi certains états de l'homme et de la femme, pourquoi les cadavres furent-ils réputés impurs ? L'on peut dire, en général, que ce fut à cause d'une crainte superstitieuse qui suggérait un interdit, provisoire ou durable, des personnes, des animaux, des choses. Une plante nuisible, une bête malfaisante ou répugnante ont été redoutées d'abord comme l'incarnation d'un esprit dangereux, ou bien tel animal a été censé sacré au point que l'homme n'avait pas, en temps ordinaire, le droit d'y toucher. Tout ce qui se rapporte à la génération, aux maladies, à la mort, a été considéré par les peuples enfants comme im-

pliquant l'influence de forces invisibles et redoutables, dont le contact n'était pas exempt de péril. De là sont venues les prescriptions concernant les relations sexuelles, les impuretés de l'homme et de la femme, l'abstinence du sang, conçu comme siège de la vie et véhicule de l'esprit, l'attouchement des cadavres, la manière de traiter les maladies, qui sont regardées comme une sorte de possession démoniaque.

Partout la médecine primitive a été faite d'exorcismes, et les médecins étaient des prêtres, à moins que ce ne fussent des sorciers ou des magiciens. Qu'on lise attentivement l'ordonnance mosaïque relative aux lépreux [1], on verra sans peine qu'elle n'a en vue ni la guérison de la maladie, ni, à proprement parler, les mesures à prendre contre la contagion, mais l'état d'impureté, d'incapacité religieuse, on pourrait dire de réprobation divine, où se trouve celui qui en est atteint. Si l'on ne doit pas toucher un lépreux, ce n'est pas précisément parce que l'on s'exposerait à contracter son mal, mais parce que l'on participerait par contact à son impureté, que l'on emporterait quelque chose de la malédiction qui l'enveloppe, et qu'on subirait l'action du mauvais

1. Lév. xiii-xiv.

esprit qui est en lui. Cette conception naïve et populaire de la maladie se rencontre jusque dans l'Évangile, où l'on sait la place que tiennent les histoires de possédés.

Les plus anciens textes bibliques présentent le sacrifice comme le moyen naturel et indispensable d'entrer en communication avec la divinité, soit pour lui rendre hommage, pour la remercier, pour mériter sa protection, soit pour expier les fautes commises envers elle et apaiser sa colère. Il s'agit de savoir comment le sacrifice a pu d'abord paraître si conforme à la nature des choses et si nécessaire. Admettant que la religion a uniquement son origine dans la peur, plusieurs ont pensé que le sacrifice n'a été primitivement qu'un expédient enfantin pour calmer ou prévenir le courroux des puissances supérieures en leur offrant des présents qui étaient censés devoir leur plaire. Cependant, de même que le sentiment religieux n'est pas fait seulement de crainte, mais aussi de confiance, et que la religion n'est pas une garantie prise contre le divin, mais un moyen de se l'approprier, ainsi le sacrifice n'a pas été une simple façon d'acheter des dieux un peu de sécurité, sans que l'idée de communion ait été associée à l'idée d'offrande. L'efficacité surnaturelle du sacrifice ne vient pas

seulement de ce qu'il est un cadeau accepté par la divinité, mais aussi de ce qu'il est un moyen de former, d'entretenir, de corroborer, de renouer le lien vivant qui unit un dieu à ses adorateurs. Les plus anciens sacrifices ne sont point un repas servi au dieu seul; c'est un festin où le dieu a, comme il convient, la meilleure part, mais où il admet avec lui ses fidèles; ce n'est pas seulement un hommage qui lui est rendu, c'est le sacrement efficace de son alliance avec ses clients.

Il est vrai que, dans les temps historiques, lorsqu'Israël est établi en Canaan, et que Iahvé est devenu le seigneur du pays, l'ensemble des sacrifices et des oblations rituelles est conçu comme un tribut naturellement acquis à la divinité. Mais la participation ordinaire de l'offrant, les conditions prescrites pour l'admission au festin sacré, le caractère de sainteté qui s'attache aux choses offertes, spécialement aux victimes immolées, montrent bien que le sentiment de communion divine subsiste encore. Saint Paul raisonnait tout à fait d'après les idées antiques lorsqu'il écrivait [1] : « Le pain que nous rompons n'est-il pas la communion au corps du Christ ? Car nous sommes ensemble un pain, un corps, puis-

1. I Cor. x, 16-21.

que nous avons part au même pain. Voyez l'Israël selon la chair : ceux qui mangent les victimes ne sont-ils point participants de l'autel? » — L'Apôtre devrait dire : « les commensaux de Dieu » ; le respect de l'Éternel impose ici une atténuation du principe sur lequel est fondé tout l'argument. — « Mais ce qu'immolent les Gentils est immolé aux démons, non à Dieu : vous ne pouvez pas boire la coupe du Seigneur avec la coupe des démons; vous ne pouvez avoir part à la table du Seigneur en même temps qu'à la table des démons. »

Amos dit que les Israélites dans le désert n'offraient pas de sacrifices à Iahvé [1]. Mais l'assertion est contredite par les plus anciennes légendes et par toutes les vraisemblances; elle prouve surtout que l'on n'avait pas connaissance, au temps de ce prophète, d'une législation mosaïque sur les sacrifices; et elle est seulement fondée en ce que le régime des sacrifices, au VIIIe siècle avant notre ère, était, pour une bonne part, celui qu'Israël avait emprunté aux Cananéens, non celui que ses ancêtres nomades avaient jadis pratiqué. Certains récits paraissent accuser le souvenir vague d'une évolution. Ainsi la légende

1. Am. v, 25.

qui se rattachait à l'autel de Iahvé-Shalôm, à Ophra, veut peut-être expliquer la substitution des holocaustes et des offrandes par le feu à la présentation d'aliments : Gédéon avait fait cuire un chevreau et l'apportait préparé au dieu, avec des pains sans levain ; Iahvé lui fait déposer le tout sur la pierre sacrée, puis touche les mets avec son bâton ; aussitôt la flamme jaillit du rocher, les aliments disparaissent, et Iahvé avec eux [1]. On pourrait croire que l'ancienne coutume du lieu autorisait la présentation d'aliments cuits, en manière de sacrifice, et que la coutume israélite aurait remplacé cette offrande par la combustion des victimes ou des parties de victimes qui étaient réservées à Iahvé. Mais cette substitution ne s'est pas faite seulement en Israël, et il est resté dans le culte de Iahvé quelque chose de l'usage primitif, puisque l'offrande quotidienne des pains dits de proposition s'est maintenue jusqu'à la destruction du second temple.

On conçoit que la manière de transmettre sa part au dieu ait varié avec l'idée qu'on s'est faite de la divinité. Le sang, comme fluide vital, a été de bonne heure l'aliment réservé au dieu-esprit, même quand il habitait dans une pierre, un arbre,

1. Jug. vi, 17-24.

ou un autre objet. D'ailleurs le sang, comme siège de la vie, était particulièrement sacré ; l'on se fit bientôt scrupule de le prendre. Les autres parties de la victime que l'on jugea, pour des motifs analogues, spécialement saintes et dignes du dieu, furent brûlées afin de lui être offertes dans la fumée. La métaphore biblique sur les sacrifices d'agréable odeur a été d'abord entendue à la lettre. C'est après avoir flairé l'odeur du sacrifice présenté par Noé que Iahvé prend la résolution de ne plus faire de déluge [1]. Les sacrifices n'auraient pas eu la moindre raison d'être comme offrande, si l'on n'avait pensé qu'ils apportaient quelque bien à la divinité ; et la part que prenaient les fidèles à l'immolation de la victime en s'en nourrissant aurait été sans objet si elle n'avait dû leur procurer le bénéfice d'une union plus intime avec leur dieu.

Ce qui rend malaisée la recherche des idées qui ont présidé à l'institution des sacrifices est la complexité même de l'institution, dont tous les éléments n'ont pas la même origine et ne procèdent pas de la même conception. Il est difficile de dire si l'idée du sacrifice d'oblation est antérieure ou postérieure à l'idée du sacrifice de communion,

1. Gen. viii, 21.

ou bien si les deux ne sont pas également anciennes, soit qu'elles aient d'abord pris naissance en des milieux différents, soit qu'elles aient eu leur origine dans le même milieu. Israël nomade a dû pratiquer le sacrifice de communion avant de connaître le système d'offrandes qu'il a connu en Canaan. Mais le sacrifice de communion est en rapport avec la vie de tribu. Le culte des esprits comportait plutôt de simples offrandes. Et certains sacrifices semblent n'avoir de rapport ni avec l'idée d'offrande ni avec l'idée de communion. Il en est qui n'appartiennent pas au commerce ordinaire d'une famille avec son père divin, ou d'un peuple avec son maître et protecteur céleste.

Les sacrifices humains n'ont pas été ignorés de l'antiquité israélite. La légende de Jephté, qui doit être l'explication mythique d'un culte local, ne laisse pas de montrer que l'immolation d'une victime humaine était admise, au moins dans des circonstances exceptionnellement graves. Celle qui concerne le sacrifice d'Isaac n'est pas moins significative, car elle veut évidemment faire entendre que Iahvé daigne se contenter d'animaux, et qu'il ne réclame pas les enfants de ses fidèles, bien qu'il ait le droit de les exiger : idées et préoccupations qui supposent une pratique antérieure

et régulière de l'immolation, notamment dans le sanctuaire d'El-Moré, à Sichem [1], où Élohim avait conduit Abraham pour le sacrifice de son fils. Le sanctuaire, à la vérité, est cananéen ; mais la légende n'est pas très ancienne et concerne un culte pratiqué par Israël à l'instar de Canaan. Ce culte est réprouvé d'ailleurs avec une modération extrême, et l'on verra plus loin que le sacrifice des premiers-nés pourrait avoir été pratiqué en Israël plus longtemps et plus largement qu'on ne l'admet d'ordinaire. Le sacrifice humain était de règle en Canaan pour la fondation des villes et même des maisons. Il n'est pas probable que les Israélites n'aient jamais suivi cet exemple. Quand Achiel de Béthel rebâtit Jéricho, au temps d'Achab, il sacrifia son fils aîné pour la fondation, et son dernier fils quand on mit les portes [2]. Dans le

1. La lecture *Moria*, dans Gen. xxii, 2, est fautive. On doit lire probablement : « Au pays de l'Amorrhéen ». Il s'agit de consacrer le lieu saint de Sichem, et le texte paraît avoir été corrigé à cause des Samaritains.

2. I Rois, xvi, 34. La tradition biblique veut faire entendre que ces enfants moururent à cause d'une malédiction jadis prononcée par Josué (Jos. vi, 26) ; mais le sens de la donnée primitive n'est pas douteux. D'après les résultats de fouilles récentes, à Taannek, par exemple, on peut affirmer que le cadavre du fils aîné fut mis sous la pierre de fondation, et celui du dernier sous les portes.

cas de Jephté, l'on peut dire que le sacrifice humain est conçu comme un moyen extraordinaire de propitiation. Mais pourquoi le sang humain a-t-il une efficacité si grande? Pour les sacrifices de fondation, où la victime était déposée sous la construction, on est tout naturellement amené à penser qu'ils ont concerné d'abord les esprits de l'endroit, plutôt qu'une divinité. Néanmoins la puissance de la coutume à une époque et dans un milieu où florissait depuis longtemps le culte des dieux ne permet pas de douter qu'il s'en soit fait une adaptation à ceux-ci, comme il est certain que le sacrifice des premiers-nés, au déclin de la monarchie davidique, s'adressait à Iahvé. Incontestablement, les dieux aussi aimaient le sang.

Le rite de la Pâque est plus ancien que l'établissement d'Israël en Canaan, plus ancien même que le culte de Iahvé en Israël. Il e célèbre la nuit, et le sang à la porte est pour l'esprit qui fait sa ronde dans les ténèbres, comme il attaque les hommes à la faveur de l'obscurité.. L'inclination que les dieux sémitiques et même Iahvé ont pour le sang ne serait-elle pas chez eux un héritage des esprits? Le *tabou* du sang suppose un usage préexistant. Les esprits n'auraient pas aimé le sang si les hommes eux-mêmes n'avaient commencé par en avoir le goût. La réflexion sur la

présence de la vie et d'un esprit dans le sang ne doit pas être tout à fait primitive ; elle correspond au développement de l'animisme ; elle aura provoqué la défense, et elle aura contribué ensuite à la faire respecter. On conçoit, après cela, l'importance des rites sanglants, et comment l'oblation du sang, dans certaines conditions déterminées, qui en faisaient un rite consécratoire, y concentrant le maximum d'efficacité divine dont fût susceptible une matière donnée, ait pu être considérée comme l'acte religieux par excellence.

Car il ne suffit pas encore que le sang ait été censé plaire aux dieux, parce qu'on avait cru d'abord qu'il était agréable aux esprits ; le rite du sang paraît avoir par lui-même un pouvoir contraignant sur la volonté des dieux, parce que sans doute la magie l'avait utilisé dans ses recettes les plus puissantes. La Bible cite un cas de sacrifice humain accompli par Mésha, roi de Moab : assiégé par les rois d'Israël, de Juda et d'Édom, réduit à la dernière extrémité, ce roi immole son fils en holocauste sur le mur de la ville. « Il y eut une colère contre Israël [1] », dit l'historien des Rois, qui ne sait trop à quelle influence attribuer la panique des assiégeants, mais qui ne doute pas

1. II Rois, III, 27.

que le sacrifice de Mésha n'ait déchaîné contre ses ennemis une force surnaturelle qui les a mis en fuite. Mésha sans doute avait offert le sacrifice à son dieu Camos ; mais ce n'était pas pour lui présenter son fils en offrande ou en aliment, c'était pour fixer la volonté du dieu, pour forcer le destin. C'est peut-être dans ces cas extraordinaires que reparaît la première idée qui se soit attachée au sacrifice sanglant, et c'est peut-être aussi par là que s'explique le sacrifice humain, dont l'origine n'est pas nécessairement postérieure à celle des sacrifices d'animaux. Par un côté, les sacrifices humains peuvent se rattacher historiquement au culte des morts, à qui l'on voulait donner des compagnons et des serviteurs; mais ces tueries ne sont pas encore précisément des sacrifices, et il faut chercher ailleurs la raison de l'efficacité particulière attribuée à l'immolation rituelle de l'homme et des animaux.

Les conditions d'existence des sacrificateurs ont déterminé le choix des victimes. Ce choix a été influencé aussi par des considérations particulières, telles que le caractère sacré attribué plus spécialement à certaines espèces animales. Toute victime, même humaine, convient pour les rites magiques et pour la nourriture des esprits. Dans un culte de tribu organisé sous le patronage

d'un dieu, les animaux domestiques sont désignés pour le sacrifice de communion. Enfin, tout rite, même le plus grossier, même le plus absurde, même le plus cruel, et qui n'était rien de tout cela pour ceux qui l'ont adopté et conservé, se maintient, une fois établi, et se perpétue par la force de la tradition ; il changera de sens au besoin, mais il subsistera, considéré comme un élément de l'ordre social et un principe essentiel de la religion. Il a fallu cette puissance de la tradition religieuse pour faire du sacrifice d'un être vivant, rite magique par sa nature et dans son idée première, un moyen régulier de communion et de propitiation divines ; pour le conserver dans la religion israélite, même quand la notion de Dieu rendait superflues de telles pratiques et semblait devoir plutôt les exclure ; pour en pousser au moins l'idée jusque dans la théologie chrétienne, qui s'est ingéniée à trouver dans la mort du Christ une immolation supportant toute l'économie du salut.

Le sabbat a été une application de l'interdit religieux qu'on a déjà vu s'exercer à l'égard des personnes et des choses. A Babylone, le 7, le 14, le 21, le 28 de chaque mois, correspondant aux phases de la lune, étaient des jours saints ou néfastes, selon la façon d'envisager la défense qui

en proscrivait certaines occupations ou travaux. Comme il y a des lieux sacrés dont l'accès n'est pas permis aux simples mortels, ou ne l'est que dans certaines conditions déterminées, il y a aussi des temps saints, que violerait tel ou tel acte de l'homme. La signification du sabbat n'était pas autre, à l'origine, chez les Israélites. Sanctifier le sabbat, c'est respecter la réserve dont ce jour est frappé, c'est s'abstenir de travailler ; si l'on travaillait, on profanerait, on souillerait, on violerait le jour du sabbat. Le sabbat est sacré par lui-même, dans sa divine institution, comme l'enceinte d'un sanctuaire est sacrée dans son affectation au dieu qui l'a choisi pour demeure. L'obligation de l'observer ne se fonde pas sur un motif humanitaire ou purement moral, mais sur un motif religieux à la façon de l'antiquité. Il va sans dire que le sabbat existait avant l'explication qui en est donnée dans le récit biblique de la création du monde. Mais, dans ce récit même, la consécration du sabbat n'est pas l'affectation de ce jour à des œuvres de piété, c'est le *tabou* que le Créateur est censé avoir mis sur ce jour, qui désormais lui appartient en propre, et où l'activité de l'homme l'offenserait. En s'abstenant lui-même de travailler ce jour-là, Dieu a donné à l'homme l'exemple de l'abstention que celui-ci doit garder,

Spéculation de théologien exploitant au profit du monothéisme la notion traditionnelle du temps sacré.

Il semble que l'observance du sabbat ait varié au cours des siècles. Plusieurs pensent aujourd'hui que l'on solennisa d'abord sous ce nom la pleine lune, et que la pratique du sabbat hebdomadaire, avec la division de l'année en semaines qui ne tiennent pas compte des mois lunaires, n'est pas fort ancienne. Cette division doit être un emprunt fait par les Israélites, et probablement à la Chaldée ; mais cette dernière hypothèse n'est pas autrement établie. Avec le temps, un sentiment d'humanité se joignit à l'idée religieuse : on voulut que l'esclave, le mercenaire, même la bête de somme eussent relâche dans le travail [1]. Après l'exil, sans que le caractère primitif de l'institution soit entièrement effacé, le sabbat, par les réunions synagogales, prend une importance capitale dans la vie du peuple juif, et commence à connaître un genre plus élevé de sanctification, par l'instruction religieuse et la prière en commun.

L'observance de la néoménie, qui tient peu de place dans la Loi, en a eu davantage dans le culte

1. Ex. xxiii, 12.

israélite, au moins jusqu'au temps de l'exil. C'était la fête du mois nouveau ; elle a eu d'abord pour objet de célébrer la réapparition de la lune ; elle remonte sans doute à l'époque de la vie nomade, et elle était empreinte d'un caractère naturaliste qu'elle a progressivement dépouillé.

Les fêtes, beaucoup plus connues, de la Pâque, de la Pentecôte, des Tentes ou Tabernacles, qui sont devenues les solennités commémoratives de l'exode, de la promulgation de la Loi, du séjour au désert, ont eu d'abord un autre sens. La fête de la Pâque avait acquis sa signification traditionnelle avant la captivité ; l'explication historique des deux autres fêtes est moins ancienne. Le rituel de toutes les trois montre qu'elles ont été originairement en rapport avec le cours de la nature, de la végétation, et la croissance des troupeaux. Ainsi la Pâque est la fête du printemps et du renouveau ; la Pentecôte est la fête de la moisson ; la fête des Tabernacles est la fête de la récolte des fruits et de la vendange. L'interprétation spirituelle est venue après coup.

L'immolation de l'agneau pascal, rite qui tranche si nettement sur l'économie ordinaire des sacrifices dans le code lévitique, est le sacrifice de famille pour la nouvelle année. C'était le temps où naissaient les agneaux. La victime, un

agneau ou un chevreau du dernier printemps, se trouvait à point pour inaugurer le nouvel an. Le sang sur la porte marquait maintenant la consécration du domicile et de toute la famille, des biens et des personnes. La loi défend de manger l'agneau sans le faire cuire, et de broyer ses os, tout en prescrivant de le manger tout entier en un seul repas ; peut-être parce que, à une époque plus ancienne, la victime était mangée crue, avec les os broyés. Dans l'ensemble, cette pratique doit remonter au temps où les ancêtres d'Israël menaient la vie de pasteurs nomades. C'est un sacrifice de communion, sans lien spécial avec le culte de Iahvé, mais qui pourrait avoir été primitivement en rapport avec le culte des esprits, sans tenir pour cela du *totémisme*, auquel on a voulu parfois le rattacher.

La fête des Azymes, qui durait sept jours, a été d'abord distincte du sacrifice de l'agneau pascal. Elle appartient, comme la Pentecôte et les Tabernacles, au système de fêtes agricoles qu'Israël a empruntées aux Cananéens. C'était la fête des pains nouveaux, et elle consacrait le début de la moisson, comme la Pentecôte en consacrait la fin. L'usage des pains sans levain, seuls admis par la liturgie mosaïque, est expliqué dans les anciens textes par une circonstance fortuite de la

sortie d'Égypte : la farine emportée dans les pétrins, sans avoir eu le temps de fermenter [1]. Mais un principe général exclut des sacrifices tout produit fermenté, comme étant corrompu et rejeté par la divinité. En ce qui regarde spécialement le pain, la Bible laisse entendre que, dans les temps anciens, le pain se faisait cuire non fermenté, sous la cendre : la coutume religieuse, essentiellement conservatrice, aura retenu comme un rite sacré ce qui avait été jadis l'usage commun.

En hébreu, le mot qui signifie « fête » *(chag)* a étymologiquement le sens de « danse », la fête étant désignée par l'élément le plus apparent de la solennité primitive, la danse sacrée, la marche rythmée, accompagnée de cris ou de chants, exécutée autour de l'autel ou du lieu de l'immolation pendant que l'on préparait et égorgeait les victimes. On dansait encore autour de l'arche de Silo, et David dansait aussi devant l'arche quand il l'amena sur le mont Sion [2]. Le repas sacrificiel couronnait la fête.

Si l'on veut bien comprendre la signification de l'arche dite d'alliance, il faut lire le curieux récit de l'Exode [3] où Iahvé, sur le Horeb, fait savoir à

1. Ex. xii, 34.
2. Jug. xxi, 19-21 ; II Sam. vi, 12-14.
3. Ex. xxxiii, 12-17.

Moïse qu'il ne veut pas quitter la montagne sainte pour accompagner Israël. Moïse déclare qu'il ne se charge pas de conduire le peuple si Iahvé ne consent à venir avec lui. Et Iahvé se rend au désir de Moïse. Le « nom » de Iahvé était sur l'arche, c'est-à-dire sa présence personnelle, bien qu'invisible, et, comme « l'ange de Iahvé », qui, dans les anciens textes, désigne parfois l'apparition sensible du dieu, il constitue, relativement au séjour de Iahvé sur le Sinaï, une sorte de bilocation qu'il ne faut pas discuter au point de vue d'une théologie plus raffinée. La présence continuelle de Iahvé dans l'arche n'était pas conçue autrement que celle des dieux païens dans leurs images et dans les barques sacrées ou les tabernacles qui contenaient ces images. Cette présence pourrait même avoir été attachée aux deux pierres qui, d'après les anciens récits, étaient les seuls objets renfermés dans l'arche ; sinon il faudrait l'attacher au coffre lui-même. Les pierres sacrées auraient été plus tard transformées par la légende en tables de la Loi. L'atmosphère de terreur qui environnait l'arche est encore un trait païen où se manifestent la localisation presque matérielle de la présence divine, et le caractère pour ainsi dire physique de la sainteté de Iahvé, outragée par un contact ou même un

regard de l'homme sur le coffre du dieu. Lorsqu'on transportait l'arche, on croyait transporter aussi Iahvé. On conduisait l'arche dans les combats pour s'assurer la protection immédiate du dieu d'Israël.

Ces expéditions ne furent pas toujours heureuses. On racontait que Iahvé avait été pris une fois par les Philistins, mais qu'il avait joué de si mauvais tours à Dagon, le dieu d'Asdod, dans le temple duquel on l'avait mis, et qu'il avait accablé les Philistins de tels fléaux, qu'on avait été obligé de le renvoyer [1]. L'arche serait ainsi revenue, et, après diverses péripéties, aurait pu être amenée à Jérusalem par David, puis installée dans le temple de Salomon. Depuis ce temps, on perd sa trace, et l'on ne sait pas si elle périt avec le temple, en 586, ou si elle avait déjà disparu auparavant.

On pourrait douter que l'arche ait accompagné les Israélites depuis le désert. Ce meuble sacré ne convient pas tout à fait à un culte de nomades. La tradition qui rattache Moïse au lieu saint de Cadès paraît ignorer l'arche, et connaître seulement une tente avec l'oracle de Iahvé, peut-être le bâton magique, mais plus probable-

1. I Sam. iv-vii, 1.

ment le fameux oracle des sorts, l'*éphod* avec l'*urim* et le *tummim*, que Moïse faisait parler. On a supposé que l'arche était le palladium des tribus de Joseph, et qu'elle pourrait avoir appartenu d'abord à un dieu cananéen. Il a dû exister, à Sichem, une arche où l'on disait qu'avaient été les ossements de Joseph, rapportés d'Égypte [1]. Cette arche n'avait sans doute jamais contenu d'ossements, et il n'est pas sûr non plus qu'elle fût venue d'Égypte ; mais, si elle avait appartenu à un dieu cananéen de la végétation, qui mourait et ressuscitait tous les ans, comme Adonis, elle pouvait passer à la fois pour la demeure et le cercueil du dieu. N'aurait-elle pas été le séjour du patron de Sichem, El ou Baal-berith, le dieu du pacte, et n'aurait-elle pas été attribuée à Iahvé quand le dieu de Sichem fut identifié au dieu d'Israël, puis transportée à Silo ? Toujours est-il qu'elle apparaît d'abord comme un véritable fétiche, aussi vénérée et redoutée qu'une image divine.

Un point moins remarqué d'ordinaire que les précédents, et qui rapproche aussi l'ancienne religion israélite des cultes primitifs, même de la magie, est le pouvoir attribué à certaines for-

1. Gen. L, 26 ; Jos. XXIV, 32.

mules. La bénédiction et la malédiction de certaines personnes, et dans certaines conditions, sont conçues comme des arrêts du destin dont nulle puissance divine ou humaine ne saurait conjurer l'effet. Quand Isaac bénit Jacob, croyant bénir Ésaü, il ne peut rattraper les paroles, on peut dire les destinées heureuses qu'il a par erreur attribuées à son second fils, et il ne songe pas à se rétracter ni à prier Iahvé de révoquer une concession que la fraude rendrait, pour nous, invalide ; il n'a de ressource que dans une bénédiction secondaire, qui donne au pauvre Ésaü ce qui n'était pas en contradiction avec les avantages du fortuné Jacob [1]. La malédiction de Noé pèse à tout jamais sur Canaan [2]. Quand Balaam s'en vient pour maudire Israël, Iahvé se voit obligé d'aller au devant de lui, de l'arrêter sur le chemin et de mettre des paroles de bénédiction dans la bouche du devin-sorcier [3]. La malédiction une fois prononcée, Iahvé lui-même n'aurait pu en détourner l'effet. C'est la vertu magique de l'incantation sacrée qui passe dans les paroles solennelles des pères, dans les oracles des prophètes, et l'on peut ajouter dans les sentences des prêtres

1. Gen. xxvii, 1-40.
2. Gen. ix, 25.
3. Nombr. xxii, 2-35.

et des chefs prononçant les grands interdits et décidant le droit. La parole est ainsi un pouvoir surnaturel ; quelque chose de divin se définit dans ses formules ; elle dispose des choses et de l'homme ; et si les choses se montrent réfractaires, l'homme du moins obéit à sa propre voix.

CHAPITRE III

LE IAHVISME ANCIEN

Rién de plus incertain que la chronologie d'Israël antérieurement à l'époque des rois. L'avènement de David se place aux environs de l'an 1000 avant Jésus-Christ. Le règne de ce prince marque l'achèvement de la conquête et la constitution de la nationalité israélite. Mais on ne saurait mesurer avec quelque probabilité le temps écoulé depuis les premières invasions des tribus en Canaan. D'après les témoignages assyriologiques et égyptologiques précédemment cités, il est possible que ces invasions aient commencé dès la fin du xve siècle. Les récits des Juges qui ont quelque consistance historique semblent se rapporter aux derniers temps de cet âge obscur plutôt qu'aux premiers. Moïse appa-

raît au début de cette période comme une figure assez indécise, mais l'institution du iahvisme est inséparable de son nom ; l'assimilation des cultes cananéens au culte de Iahvé se devine plutôt qu'elle n'est formellement attestée, mais elle est la suite naturelle et inévitable de la conquête ; depuis le xe siècle jusqu'au milieu du viiie, la religion israélite est un culte national dont quelques traits seulement font présager l'évolution qui le transformera en monothéisme à tendance universaliste.

I

Le dieu d'Israël avait un nom, comme le dieu de Moab et comme le dieu d'Ammon; à vrai dire, il n'aurait pu s'en passer; il s'appelait Iahvé [1]. On ne sait d'où vient ce nom. Selon toute vraisemblance, il existait avant Moïse, soit

1. Il est sans doute inutile de rappeler au lecteur que le nom de *Jéhova* est un barbarisme qui n'a même pas le privilège de l'antiquité.

que Iahvé fût le dieu du Sinaï, c'est-à-dire de quelques tribus habitant dans le voisinage de la montagne sacrée, par exemple la tribu des Kénites, ou de Caïn, avec laquelle une ancienne tradition veut que Moïse ait eu des relations avant de conduire les Israélites hors d'Égypte, soit qu'il fût le dieu propre du clan israélite d'où sortit Moïse, et que son nom ait été un des vocables divins que les ancêtres des Hébreux avaient emportés de leur pays d'origine ou des pays qu'ils avaient traversés. Les deux hypothèses ne sont pas inconciliables. Le culte de Iahvé peut avoir eu son point de départ dans la région nord-ouest de l'Arabie, par delà l'Idumée; et il a pu être apporté au sanctuaire de Cadès, sa seconde patrie, par des tribus qui avaient vécu quelque temps au pays de Madian, entre autres la tribu de Lévi, d'où sortit Moïse, et qui paraît avoir eu, pendant de longues années, son centre dans la région de Cadès. Moïse n'aurait pu rassembler les tribus sous le patronage de Iahvé si le nom de ce dieu avait été inconnu de toutes; et il paraît tout aussi certain que Iahvé n'était pas, avant Moïse, le dieu commun des tribus qui ensuite l'adorèrent. On n'a pas réussi à démontrer que le nom soit d'origine cananéenne, ou égyptienne, ou assyrienne.

L'étymologie qu'en donne la Bible est moins ancienne que le nom lui-même, dont la signification primitive est fort douteuse; ce n'est qu'un jeu de mots, comme il y en a plusieurs dans les sources anciennes du Pentateuque, et qui ne contient pas la métaphysique profonde qu'on a voulu plus tard y trouver. D'après la source élohiste, Moïse lui-même ignore le nom du dieu qui veut l'envoyer en Égypte au secours de ses frères. « Et Moïse dit à Dieu : « Lorsque j'irai trouver les enfants d'Israël, et que je leur dirai : « Le dieu de vos pères m'a envoyé vers vous », et qu'ils me demanderont : « Quel est son nom ? » que leur répondrai-je ? » Et Dieu dit à Moïse : « Je suis qui je suis. » Et il dit : « Tu diras donc aux enfants d'Israël : « *Je suis* m'a envoyé vers vous. » ... Ainsi veux-je être nommé toujours, et invoqué de génération en génération. » Iaḥvé donne sa réponse en la refusant. Il dit d'abord qu'on n'a pas besoin de savoir son nom; et la raison du refus est la puissance même et la sainteté de ce nom sacré, qui ne doit pas être livré à l'homme pour en user à sa volonté. Mais comme, après tout, un nom est indispensable, le dieu, jouant sur l'assonance du mot *éhié*, « Je suis », qu'il vient d'employer en disant : « Je suis qui je suis », avec le nom même de *Iahvé*, dit que Moïse,

pour désigner la divinité qui l'envoie, se servira du mot prononcé, c'est-à-dire de son équivalent *Iahvé* [1]. Cela ne signifie pas que le dieu d'Israël soit l'être absolu, mais que c'est un être mystérieux, qui ne doit compte à personne de ce qu'il est. Qu'on l'appelle Iahvé, sans chercher davantage. Le vieil auteur n'aurait probablement pas été fâché de trouver une plus belle explication du nom divin; mais il paraît bien n'avoir pas vu plus clair que les critiques modernes dans la signification originelle du mot. On ne saurait même dire si la forme *Iahu*, qui se rencontre dans les noms propres composés, n'est pas antérieure à la forme *Iahvé*, ou si elle est abrégée de celle-ci.

Ce qui paraît historiquement vraisemblable, c'est que la sortie d'Égypte et la fédération des principales tribus qui donnèrent plus tard naissance au peuple d'Israël s'accomplirent sous la protection de ce nom divin; que Iahvé devint alors le dieu de ces tribus et leur unique patron.

1. Ex. III, 13-15. La reprise : « *Je suis* m'a envoyé », est obscure et inexacte. Car *Iahvé* serait : *il est*, et non « je suis », si l'étymologie est admise. On peut croire que *éhié* a pris en cet endroit la place de *Iahvé*, quand on cessa de prononcer le nom divin en lisant l'Écriture, parce qu'on ne pouvait y substituer ici *Adonaï* ou *Élohim*, comme on fait d'ordinaire. KAUTZSCH, *Die heilige Schrift des Alten Testaments* (3e éd.), 91.

Moïse accomplit la délivrance d'Israël en invoquant la puissance et l'autorité de Iahvé ; il fonda simultanément la religion et la nationalité israélites en associant les tribus dans le culte de Iahvé, culte exclusif, d'une divinité qui ne semble pas avoir jamais été représentée sous une forme humaine. On ne fabriquait pas de statues dans le désert. Iahvé est le dieu d'Israël; Israël est le peuple de Iahvé et ne doit adorer que lui : tels ont été les principes de la religion mosaïque. Ils ne sont pas appuyés sur des raisonnements philosophiques ni sur la notion métaphysique de l'unité divine, mais sur un sentiment religieux très vif et sur la conception très spéciale que Moïse lui-même a dû se faire de Iahvé, de sa nature et de son caractère moral.

La religion de Moïse était loin d'être un monothéisme rigoureux. Pour retrouver ce monothéisme dans les vieux textes, il faut l'y introduire de force. Mais les gens qui se figuraient Iahvé en esprit de la nuit, se battant avec Jacob et avec Moïse lui-même, arrêtant l'ânesse de Balaam, ou bien voyageant dans l'arche, à moins que ce ne fût dans le serpent d'airain, ayant un nom, comme les dieux voisins, et, comme ceux-ci, un peuple à garder, le concevaient évidemment comme un dieu particulier, très puis-

sant dans sa sphère d'action, et travaillant à merveille dans l'intérêt de ses fidèles, mais dieu parmi les autres dieux, quoique sans doute le plus fort, le plus grand, peut-être déjà le meilleur. Il est donc superflu de faire appel à l'espèce de monothéisme auquel seraient arrivés de bonne heure les sacerdoces d'Égypte et de Chaldée, doctrine relativement savante, tendant au panthéisme, nullement populaire, et qui n'a visiblement aucun rapport avec le culte du dieu de barbares, très personnel et très capricieux, qu'était l'ancien Iahvé.

Iahvé est originairement un dieu de montagne. Le rapport du mot Sinaï avec Sin, le dieu-lune des Chaldéens, ne suffit pas vraiment pour qu'on fasse du patron d'Israël une divinité lunaire. On a observé que le Sinaï de Madian était une région volcanique, et que cette circonstance expliquerait pourquoi Iahvé était un dieu igné, un dieu de l'orage, dont il était facile de faire aussi un dieu de la guerre. Son exclusivisme pourrait provenir de la même cause. Cet esprit redoutable, adoré par des tribus sans culture, ne s'était pas mué en chef de famille divine, comme les dieux des nations. Il se suffisait à lui-même, et il ne supportait pas le voisinage d'autres dieux. Ce trait est attesté d'une façon qui ne laisse point de

place au doute. Ce n'est pas seulement la tradition d'Israël qui en rend témoignage. La tribu des Kénites, qui avait pénétré en Canaan à la suite d'Israël, mais sans se confondre avec lui jusqu'au temps de la captivité, adorait Iahvé. Or, on trouve, vers le milieu du IXe siècle, un kénite, Jonadab, chef du clan de Rékab, auprès de Jéhu quand il s'agit d'extirper le culte de Baal [1]. Les rékabites étaient des iahvistes fanatiques et intransigeants ; ils gardaient les habitudes du désert, et continuaient à vivre sous la tente. L'esprit de cette vieille tribu est un indice important sur le caractère du iahvisme primitif. Le clan de Rékab ne doit rien aux prophètes de la grande époque, et il mène le genre de vie qui est resté l'idéal de ceux-ci ; comme les prophètes, il ne veut connaître que Iahvé. Sa fidélité obstinée au culte traditionnel aide l'historien à comprendre comment l'idée d'un culte excluant tout autre dieu que le dieu national a pu exister dès l'origine et se maintenir en Israël ; elle explique l'attitude et les réclamations des prophètes.

Le dieu d'Israël s'oppose aux dieux de l'étranger ; il reconnaît par là même leur existence, et ne se présente pas comme le dieu unique, en dehors

1. II Rois, x, 15-27.

duquel nul autre ne pourrait exister. Il est défendu aux Israélites d'adorer les dieux de leurs voisins; mais ces dieux reçoivent légitimement l'hommage de leurs peuples. Jephté ne craint pas de dire au roi de Moab : « N'es-tu pas maître de ce que ton dieu Camos t'a donné en propriété? Et nous ne serions pas maîtres de ce que Iahvé notre dieu nous a attribué [1] ! » En pays étranger, l'on est loin de sa présence et forcé de reconnaître d'autres dieux. La sainteté de Iahvé consiste dans son inviolabilité, dans son inaccessibilité, dans le pouvoir qu'il a de faire respecter sa volonté, non dans la perfection morale de sa nature. Son caractère, a-t-on dit, a des traits moraux, mais il n'est pas précisément moral [2]. Sa puissance, sa science, sa bonté surtout ont des limites. Le dieu qui est censé tuer net les gens qui regardent son arche, ou qui y portent la main pour l'empêcher de tomber, n'est pas un juge qui proportionne le châtiment au péché, mais un être terrible qu'on irrite en l'approchant plus qu'il ne lui convient. La plus légère infraction à sa volonté, la plus légère atteinte à la majesté de son nom le mettent parfois en fureur, mais il punit les offenses, ou

1. Jug. xi, 24.
2. Stade, 80.

bien il n'y fait pas attention, selon son gré. Il est mêlé à de fort petites manœuvres dans l'histoire de Jacob, et l'on racontait même qu'il s'était rendu voleur au profit de son peuple, en indiquant à celui-ci une manière de dérober les objets précieux des Égyptiens. Quand, par une insigne lâcheté, Abraham et Isaac ont eux-mêmes favorisé le rapt de leurs femmes, la façon dont il venge leur honneur touche au ridicule.

Sa justice n'est pas loin d'être l'attribut d'un dieu qui donne succès à ses clients, qui fait droit à Isr'aël en lui procurant tous les avantages d'une existence prospère et la victoire dans les combats. Il est gardien de la coutume nationale, qui est censée le juste et le bien, en même temps que l'expression de sa volonté. En tant qu'il punit la violation de cette coutume, il est protecteur de l'ordre social. Son nom étant invoqué dans le serment, il est terrible au parjure. Il venge le sang versé, mais il le venge par le sang, et il lui arrive de le venger sur des innocents. C'est lui qui prescrit d'immoler quelques descendants de Saül, pour expier le tort que leur ancêtre a fait aux Gabaonites [3]. Cependant il est le défenseur des faibles, de la veuve et de l'orphelin ; mais ce trait, qui est plutôt en rapport avec les conditions

3. II Sam. xxi, 14.

de la vie sociale en Canaan, pourrait ne s'être développé qu'après la conquête.

On lui attribue au même titre la volonté du bien et celle du mal, même du mal moral. Plus une catastrophe est épouvantable, et mieux on y reconnaît son intervention. On trouve naturel qu'il extermine en une seule nuit tous les premiers-nés des Égyptiens : c'est le passage de Iahvé. La peste et les maladies sont son œuvre, comme elles étaient celle des esprits. Il aveugle ou il rend fous ceux qu'il veut perdre. Il provoque le crime qu'il punira. Comme on attribuait aux esprits tout transport violent de l'âme, bon ou mauvais, toute aptitude éminente ou tout dérangement de l'intelligence, on les attribue à Iahvé, qui se trouve être ainsi le bon et le mauvais génie de ses sujets. C'est le bon génie qui l'emporte ; mais il faudra encore beaucoup de temps avant qu'on célèbre surtout sa miséricorde et que l'on se repose en toute confiance à l'ombre de ses ailes.

On peut donc supposer que des tribus plus ou moins apparentées, et qui, dans leurs pérégrinations antérieures, avaient connu le dieu du Sinaï, se trouvaient, au temps de Moïse, partie aux environs de Cadès, dans le désert au sud de la Palestine, partie en Égypte, au pays de Goshen. Ces dernières devaient être celles qu'on appela

plus tard les tribus de Joseph, les enfants de Rachel ; les autres étaient celles qu'on appela enfants de Lia, et d'abord Lévi, les clans de Siméon et ceux d'où sortit Juda. Les tribus d'Égypte, voulant reconquérir leur liberté, se seront concertées avec les tribus du désert, et Moïse, prêtre de Iahvé, qui était dieu de Lévi, aura été le guide des tribus fugitives et les aura conduites auprès de ses frères. Reconnaissantes à Iahvé, qui les avait sauvées par son serviteur, peut-être dans des circonstances extraordinaires et non sans périls heureusement surmontés, elles seraient entrées par un pacte solennel dans une fédération conclue sous le nom du grand dieu de Cadès et du Sinaï.

Un acte de ce genre pourrait expliquer la solidité du lien religieux qui ne cessa pas d'unir les tribus, nonobstant les séparations ultérieures et les divisions politiques qui se produisirent plus tard. Mais l'objet du pacte n'avait rien de mystique ; car il ne paraît pas avoir été conclu seulement à raison de l'exode accompli, mais en vue de la défense contre d'autres tribus, étrangères au culte de Iahvé, notamment contre Amalec, et peut-être aussi en vue de l'invasion de Canaan, qui commença bientôt. La conquête, en effet, se poursuivit au nom de Iahvé, qu'on dirait

avoir été le véritable chef des expéditions guerrières ; quand elles seront entrées en Canaan, c'est toujours sous l'invocation et la protection de Iahvé que les tribus dispersées se rassembleront pour faire face à un péril commun. *Les guerres de Iahvé*, tel était le titre d'un des plus anciens livres qui aient été écrits en Israël.

Iahvé, comme dieu d'Israël, a eu ses interprètes attitrés, ses prêtres, ses voyants. Moïse est le premier d'entre eux. Les familles sacerdotales qui desservirent plus tard les sanctuaires de Silo et de Dan prétendaient descendre de lui. Pas un des recueils de prescriptions qui sont entrés dans le Pentateuque ne peut lui être attribué : tous concernent Israël établi en Canaan. Moïse pourtant semble avoir fondé la *thora*, l'enseignement de Iahvé, parce qu'il rendait en son nom des réponses concernant le droit et la justice. Ces réponses lui étaient dictées par l'oracle qui était gardé dans la tente installée près de la source sacrée de Meriba, à Cadès. Le nom même de Meriba signifie « contestation ». Le nom de Massa, localité voisine de Meriba, signifie « épreuve », et pourrait avoir aussi quelque rapport avec ce tribunal primitif, qui n'ignorait certainement pas les ordalies. Et le vocable divin, *Iahvé-nissi*, qui appartient au même groupe

d'institutions, pourrait avoir une signification analogue [1].

Moïse figure dans un récit ancien, concernant la bataille de Raphidim, qui pourrait avoir été emprunté aux *Guerres de Iahvé*. Là il n'apparaît pas en chef militaire, ce que sans doute il ne fut jamais, mais en prêtre magicien. Pendant qu'Israël, conduit par Josué, se battait contre Amalec, Moïse était sur la colline « avec le bâton de Dieu en sa main ». « Et tant que Moïse avait les bras levés, Israël avait le dessus ; mais, quand il les laissait tomber, Amalec l'emportait. » On le soutint jusqu'au soir, et Israël eut victoire complète [2].

Accompagnait-il encore les tribus qui se présentèrent au bord du Jourdain, pour envahir la terre de Canaan par l'est? L'absence de témoignage sur le lieu de son tombeau est alléguée en sens contraire. Mais les textes sur ce point sont plutôt équivoques et contradictoires. On lit, à la fin du Deutéronome [3], que Moïse fut enterré près de Beth-Peor, mais que le lieu de sa sépulture n'est pas connu. La première indication est assez

1. *Nissi* pourrait se rattacher au même radical que *Massa*. La Bible indique une autre étymologie; *supr*. p. 82, n° 1.
2. Ex. xvii, 8-13.
3. Deut. xxxiv, 6.

précise pour exclure la seconde. Peut-être a-t-on cru d'abord, et d'après une bonne tradition, posséder son tombeau, et les prophètes, pour ne point favoriser le culte de Baal-Peor, auront-ils nié que Moïse ait reposé à l'endroit indiqué. Toujours est-il que son nom reste attaché à la religion du désert.

II

Une ère nouvelle commençait pour le culte de Iahvé par l'établissement en Canaan. La conquête ne se fit pas dans les conditions systématiques indiquées au livre de Josué : pays occupé en quelques années, après extermination des habitants. Elle se fit peu à peu, par une sorte de pénétration lente et continue, où les luttes armées, sans être exceptionnelles, n'ont pas été constantes ni générales. Il y eut mélange et assimilation des populations antérieures et des nouveaux venus. La prépondérance définitive d'Israël est acquise, au

temps de David, par la conquête de Jérusalem. Alors seulement Iahvé devient roi du pays tout entier. Mais, à cette époque, le culte du désert avait déjà subi l'influence des cultes cananéens. Cette influence dut être plus forte dans les premiers temps et avant l'institution de la royauté ; elle était contenue par le sentiment national, le culte de Iahvé étant synonyme de patriotisme israélite ; plus tard elle fut combattue et refoulée par les prophètes ; et sans doute y avait-il eu, depuis le commencement, une tradition puritaine, gardée dans certains clans plus rigoristes, surtout dans les familles sacerdotales qui avaient hérité de la tradition de Moïse, et par des individus qu'une ferveur spéciale préparait à être les inspirés de Iahvé et les défenseurs de son droit. L'influence du polythéisme ambiant ne fut vaincue définitivement que par la ruine de Jérusalem et par l'exil à Babylone ; mais elle avait duré assez longtemps, et elle avait été assez profonde pour laisser des traces ineffaçables jusque dans l'institution du judaïsme légal.

L'interprétation deutéronomiste des légendes relatives aux Juges suggère une idée très fausse de l'histoire religieuse d'Israël au temps de la conquête : ce n'eût été qu'une série d'apostasies complètes, alternant avec des périodes de fidélité

non moins absolue ; on aurait abandonné Iahvé pour les baals de Canaan ; Iahvé se vengeait en envoyant un dominateur étranger ; Israël opprimé criait vers son dieu, et Iahvé suscitait un libérateur qui présidait à une période de religion parfaite. Jamais Iahvé ne fut abandonné comme dieu propre des tribus israélites, et c'est même un fait des plus significatifs, que son culte se soit maintenu après l'entrée en Canaan, parmi des populations plus civilisées qu'Israël, et à qui Israël empruntait leur civilisation : rien ne montre mieux la force extraordinaire de l'empreinte religieuse que les tribus avaient reçue au désert. Mais, dans les temps de paix, et dans les endroits où les clans israélites se trouvaient mêlés aux populations cananéennes, le culte des dieux locaux s'associait presque nécessairement à celui de Iahvé : d'après les idées reçues, ces dieux étaient les maîtres du sol et les dispensateurs des biens de la terre ; on ne pouvait les négliger. Avec le temps, ils s'assimilèrent à Iahvé, absorbés par lui ; mais, avant l'assimilation, il y eut la juxtaposition et le mélange des cultes. C'est seulement dans les périodes de guerre, lorsque le sort des tribus était en jeu, que le dieu d'Israël reprenait les siens tout entiers, et que son culte était pratiqué avec rigueur. Le vieux Iahvé-sebaoth,

le dieu des armées [1], reparaissait à la tête de ses bandes et les menait à la victoire. Le succès final de l'invasion fut son triomphe, et le coup de mort pour les dieux cananéens. Ils n'avaient plus qu'à s'éclipser dans la gloire du dieu vainqueur.

Debout ! Iahvé ; que tes ennemis soient dispersés,
Et que tes adversaires s'enfuient devant toi !

Tel est le chant belliqueux dont on saluait l'arche de Silo, lorsque l'armée d'Israël se mettait en mouvement pour attaquer l'ennemi. Et quand on s'arrêtait pour camper, après la bataille :

Halte ! Iahvé,
Avec les bataillons d'Israël [2].

Dans ces occasions, Iahvé combat pour les siens, moins ostensiblement que les dieux d'Homère, mais à peu près comme faisaient le dieu Ashur avec les Assyriens, et Amon de Thèbes

1. *Iahvé-sebaoth* est un nom divin composé comme *Iahvé-shalôm*, *Iahvé-nissi*; il désigne Iahvé en tant que dieu d'un sanctuaire particulier, qui doit être celui de Silo, où était l'arche, *Iahvé-des-armées* s'entend sans doute du dieu chef des hordes israélites. Le nom est ancien, et c'est plus tard seulement qu'on a pu songer aux armées célestes.

2. Littéralement : « avec les myriades et les milliers d'Israël ». Nombr. x, 35-36. Au v. 36, le texte porte : *shubâ* « reviens »; mais il faut lire plutôt : *shebâ* « repose ».

avec les Ramsès. A Gabaon, il tue plus d'ennemis avec sa grêle que les guerriers d'Israël avec leurs épées.

Le livre des *Guerres de Iahvé* devait concerner les exploits merveilleux accomplis par Israël sous la conduite de son dieu, depuis le temps du désert jusqu'à l'établissement définitif de la monarchie. S'il ne nous est parvenu de cette légende grandiose que de maigres extraits, c'est sans doute qu'on avait fini par être plutôt scandalisé qu'édifié de son contenu. Il n'en reste pas moins que Iahvé était « vaillant dans le combat [1] ». Il était bien plus fort et plus redoutable que tous les baals de Canaan, petits seigneurs pacifiques de populations agricoles. On doit noter d'ailleurs que les histoires des Juges se rapportent à des invasions qui menaçaient aussi bien l'indépendance et la sécurité des populations parmi lesquelles Israël était en voie de s'établir, que les Israélites eux-mêmes : on nomme les Moabites, les Ammonites, les Madianites, les Philistins. Le cas de Sisara est obscur; mais il s'agit toujours d'un souverain qui veut étendre sa domination sur le pays de Canaan. Les victoires de Iahvé sur les ennemis du dehors

1. Psaum. xxiv, 8.

le recommandaient donc au respect et au culte des Cananéens.

Ceux-ci ne semblent pas avoir été très belliqueux. Ils concluaient d'ordinaire arrangement avec les envahisseurs, et ainsi se mêlaient peuples et religions. Le cas du fils de Gédéon, Abimélech, proclamé roi à Sichem, par une population non israélite, est caractéristique de cette situation. Cependant il y eut aussi des résistances, quelques villes qui se fermèrent devant les nomades envahisseurs, de petites coalitions formées contre eux. Ces hostilités durent se produire surtout dans les premiers temps. Alors Iahvé se montrait impitoyable. Si une ville assiégée tenait jusqu'à la dernière extrémité, on prononçait le *chérem*, un vœu d'extermination qui pouvait impliquer la destruction complète des habitants et même du butin. Jéricho fut traitée de la sorte, et on ne la rebâtit qu'au temps des rois. On avait tué gens et bêtes, brûlé la ville entière, et les maisons avec leur mobilier, sauf les objets d'or, d'argent, d'airain et de fer, qu'on réserva pour Iahvé.

Le terrible interdit n'était pas un trait spécial au iahvisme, et l'on aurait tort d'y voir une manifestation extraordinaire d'intolérance religieuse. Ce qui tombait sous le *chérem* n'était pas voué à Iahvé, mais plutôt ce qui n'y était pas compris ;

et la destruction des hommes et du bétail n'est pas à prendre pour un gigantesque holocauste. Le *chérem*, dans les anciens temps, n'est pas autre chose qu'une malédiction solennelle, enveloppant d'une influence pernicieuse, comme par la vertu d'une incantation magique, tout ce qu'elle embrasse. Iahvé, comme ses fidèles, a horreur de ce qui est frappé du *chérem*, et il ne l'agrée pas. On racontait même, à propos de cette prise de Jéricho, que l'expédition suivante manqua parce qu'un israélite avait dérobé quelques objets à la destruction ; le camp d'Israël étant souillé, Iahvé n'allait plus avec les guerriers ; les choses ne seraient rentrées dans l'ordre qu'après qu'on eut brûlé le coupable avec son butin, ses enfants, son bétail, sa tente, et recouvert leurs débris d'un grand monceau de pierres [1]. Iahvé se faisait ainsi le gardien d'une pratique plus ancienne que lui. Il traitait l'objet du *chérem* comme une chose impure ; et le *chérem* n'était impur que pour avoir été sacré, mais de la pire façon, étant comme pénétré d'un esprit de mort. Les tribus avaient connu le *chérem* avant d'entrer en Canaan, avant d'être à Iahvé ; elles

1. Jos. VII.

s'en servent maintenant, et Iahvé avec elles, pour l'honneur du dieu et le bien de sa cause.

Cependant un régime de vie commune devait s'établir et s'établit bientôt entre Israël et la population cananéenne, à mesure que des groupes israélites se fixaient parmi les Cananéens ; et dans cette vie il était impossible que n'entrât pas la religion. On sait déjà ce qu'était la religion d'Israël. Le culte de Canaan était un polythéisme vulgaire, qui recouvrait assez superficiellement un fond d'animisme et de fétichisme, héritage des anciens temps, et peut-être aussi, pour une part, des vagues peuplades qui vivaient dans le pays avant que les Cananéens s'en fussent emparés. Chaque localité a un dieu particulier, son *baal*, dont le culte s'associe à celui d'une source, d'une pierre, d'une caverne, d'un arbre sacrés. Les autels sont taillés dans le roc, ou faits de pierres taillées, ordinairement sur une hauteur. Près de l'autel sont la stèle et le pieu sacrés, la *masséba* et l'*ashéra*, legs des religions primitives, maintenant accessoires indispensables du culte, et toujours signes de la présence divine; ils figurent le *baal* du lieu, et l'*ashéra* ou l'*ashtarté*, sa compagne. Dieux et déesses peuvent avoir des noms particuliers, et il est aisé de les distinguer par l'adjonction du nom de leur chef-

lieu : le *baal* de telle cité n'est pas plus à confondre avec celui de la cité voisine, que les cités elles-mêmes ne peuvent se confondre entre elles. Le morcellement du pays en petites seigneuries plus ou moins indépendantes explique cette multiplication des dieux.

Le culte est en rapport avec la vie agricole de la population. Les grandes fêtes célèbrent la récolte des moissons et des fruits. C'est un culte ordinairement joyeux, car les baals sont presque toujours bienveillants et ne refusent pas les fruits du sol. Cependant les sacrifices de nouveaux-nés étaient fréquents et ne provoquaient sans doute pas la moindre répulsion ; le plus souvent les corps n'étaient pas brûlés, comme plus tard en Juda, sous les derniers rois, mais déposés dans des vases de terre autour des autels. On ne saurait dire si c'était l'offrande des premiers-nés. En tout cas, la pratique est plutôt une survivance des vieux cultes animistes et magiques, qu'un produit du polythéisme sémitique. L'on peut en dire autant de la prostitution, qui était associée à la religion des baals cananéens. Les hiérodules des deux sexes étaient qualifiés de *saints* et de *saintes*, et ce n'était point par dérision ; ils étaient personnes consacrées, vouées aux dieux, et non seulement livrées à leurs adorateurs. On sait que

tout ce qui concerne la génération était sacré pour les peuples primitifs. La prostitution religieuse est souvent rattachée au culte des déesses de la fécondité; mais il paraît invraisemblable qu'elle procède de la mythologie, la moralité des dieux n'étant, après tout, qu'un reflet de celle des hommes ; l'institution résulte plutôt de ce que la tradition religieuse a gardé, en les modifiant plus ou moins, des coutumes antérieures, dans certains milieux, à l'organisation régulière de la famille.

Iahvé supplanta peu à peu les baals dans leurs propres sanctuaires, et ils lui furent identifiés. Le baal de Sichem, El-berith, « dieu du pacte », le dieu de Béthel, le dieu de Beersabée, « crainte d'Isaac », le dieu d'Hébron, dont le nom était peut-être El-Shaddaï, cédèrent la place à Iahvé, qui fut censé avoir consacré les anciens lieux de culte par des apparitions aux ancêtres d'Israël. Mais ces prétendus ancêtres n'étaient pas autres que les dieux mêmes, à la fois identifiés à Iahvé, qui les remplaçait comme divinité tutélaire, et transformés en héros, serviteurs de Iahvé, premiers fidèles de son culte : c'était Iahvé qui avait été adoré sous d'autres vocables, avant que son nom fût prononcé en Canaan. Les vieilles légendes locales furent corrigées, autant que besoin était, pour former la légende de

l'unique Iahvé et de son unique peuple. Le dieu cananéen, censé père de ses fidèles, passe comme dieu en Iahvé ; et comme ancêtre il entre dans la généalogie d'Israël. Iahvé ne laisse pas de se multiplier un peu comme les anciens baals, selon les sanctuaires : on adorait Iahvé-sebaoth à Silo, Iahvé-shalôm à Ophra, Iahvé-nissi à Cadès. Mais la personnalité du dieu reste indivisible dans la conscience nationale, et l'on peut dire qu'il se multiplie seulement pour la commodité de ses adorateurs. La substitution de Iahvé aux anciens dieux fut parfois très rapide : avant la fin du règne de David, le dieu d'Israël avait pris possession des lieux saints de Jérusalem. Avec les sanctuaires, leurs rites et coutumes passaient au culte de Iahvé. Même la prostitution sacrée continue d'y être en honneur ; la légende de Juda et de Thamar [1] montre qu'on n'y trouvait aucun scandale ; le Deutéronome est obligé de l'interdire dans le temple de Jérusalem, où elle s'était maintenue jusqu'à la réforme de Josias, bien qu'elle ait dû être combattue par les prophètes, au moins depuis Amos et Osée.

Iahvé, sans se détacher encore du Sinaï, devient habitant de Canaan et de ses sanctuaires ; il en est

1. Gen. xxxviii.

le seigneur (*baal*) et le roi (*mélek*). C'est lui qui préside à l'agriculture et qui donne la pluie en son temps ; il reçoit les prémices des fruits de la terre ; il adopte les fêtes cananéennes de la moisson et de la vendange, probablement aussi les sabbats, que le prophète Osée [1] citera parmi les coutumes des baals, en réalité parmi les coutumes cananéennes introduites dans le culte de Iahvé.

Les plus simples relations d'Israël avec ses voisins entraînaient une certaine communion de culte. La participation au même repas créait un rapport religieux. La légende de Joseph observe que les Égyptiens ne mangeaient pas avec les étrangers, mais les Israélites ne s'en faisaient pas scrupule. Le moindre contrat réclamait l'intervention des dieux pour les serments, les sacrifices, les repas qui l'accompagnaient. Les mariages entre Cananéens et Israélites introduisaient au foyer domestique les usages des deux cultes. Ainsi tout contribuait à rendre la fusion inévitable.

Si le résultat de ce syncrétisme ne fut pas une religion polythéiste, avec un panthéon présidé par un dieu suprême, c'est que le sentiment religieux et patriotique d'Israël, qui se résumait dans

1. Os. II. 13.

la foi à Iahvé, fut assez puissant pour empêcher le maintien des dieux cananéens à côté du dieu d'Israël ; l'unité religieuse marcha de pair avec l'unité nationale ; et comme celle-ci se fit par Israël et à son profit, celle-là se fit par Iahvé et à son bénéfice. Les anciens dieux représentaient l'autonomie locale, qui devait disparaître par l'unification politique sous les chefs d'Israël ; Iahvé représentait l'unité du peuple conquérant et sa domination. Avec son oracle et la *thora* de ses prêtres ; avec son tempérament guerrier, qui faisait de lui le vrai capitaine des armées israélites ; avec le régime des guerres sacrées, qui transformait pour un temps les combattants d'Israël en une espèce d'ordre militaire, soumis à des règles religieuses fort étroites, qui étaient sa discipline ; avec ses enthousiastes, dont on parlera bientôt, qui, sous le nom de *nazirs* et de *nabis*, lui servaient de témoins devant des populations sensibles à toutes les manifestations de la foi, même et surtout aux plus extravagantes, Iahvé s'imposait partout où Israël prenait pied. S'il eût été déjà le dieu du ciel et de la terre, on aurait pu lui subordonner les dieux locaux, en qualité d'esprits célestes, comme on fit plus tard pour les dieux des nations. Mais, en ces premiers temps, Iahvé n'était pas assez transcendant pour qu'une

telle combinaison fût possible. Sa puissante jalousie suffit à supprimer ses rivaux. L'Israélite qui l'adorait selon les rites de Canaan n'en restait pas moins son homme; mais le Cananéen qui adorait Iahvé subissait l'exclusivisme de ce nouveau dieu, bien plus exigeant et plus redoutable que les anciens.

III

A la suite de David, Iahvé s'installe en maître sur le mont Sion et à Jérusalem. On racontait que l'arche de Silo, prise par les Philistins au temps du prêtre Éli, avait été renvoyée par eux sur un chariot sans conducteur, et qu'elle était arrivée ainsi à Bethsémès ; les gens du lieu n'avaient pas osé la garder, à cause de morts qui s'étaient produites à l'entour, et l'avaient offerte à ceux de Kiriat-iearim en Juda ; elle avait été déposée là chez un certain Abinadab, dont le fils fut délégué au culte de Iahvé en son coffre sacré. C'est là que David serait venu la prendre.

On pourrait suspecter l'identité de l'arche de Kiriatiearim avec le meuble de Silo. Cependant David paraît avoir eu le plus grand intérêt à faire la translation de cette arche à Jérusalem, ce qui ne s'expliquerait guère si l'objet sacré n'avait eu un passé connu. A Silo, l'arche appartenait aux tribus de Joseph. Si sa fortune l'avait amenée en Juda, elle avait pu y être un peu négligée, d'autant que les endroits où elle séjourna demeurèrent plus ou moins, à ce qu'il semble, sous l'autorité des Philistins jusqu'au règne de David. Celui-ci pouvait la reprendre comme symbole de l'unité réalisée entre les tribus du nord et Juda. Son prêtre Abiathar, descendant d'Éli, devait avoir souci de l'arche de Silo.

« Et David s'en vint avec tous ses gens à Baal de Juda (l'endroit s'appelait *Kiriat-iearim* « ville des bois », ou *Kiriat-Baal*, « ville de Baal », et l'on peut se demander si la dernière appellation n'aurait pas quelque rapport avec le séjour de l'arche), pour en amener l'arche de Dieu qui est désignée sous le nom de Iahvé-sebaoth. Et ils mirent l'arche de Dieu sur un char neuf, et ils l'enlevèrent de la maison d'Abinadab, sur la hauteur. Uzza et Achio, fils d'Abinadab, conduisaient le char... Et David et toute la maison d'Israël dansaient devant

Iahvé, de toutes leurs forces et en chantant, avec cythares, harpes, tambourins, sistres et cymbales. » A un certain endroit, le chariot menace de verser ; ~~Achio~~, qui marchait devant, étend la main pour soutenir l'arche ; il tombe foudroyé. David a peur et renonce provisoirement à introduire l'arche dans la cité ; il la laisse chez un étranger, Obédédom, de Geth ; trois mois après seulement, aucun accident n'étant arrivé à Obédédom, et Iahvé le bénissant, le roi se décide à loger l'arche auprès de lui [1]. Ces détails sont loin d'être insignifiants ; on dirait que David n'est pas autrement familiarisé avec le culte de l'arche, et qu'il ne l'adopte pas sans hésitation.

Désormais l'alliance était scellée entre Iahvé et la maison de David, et elle fut avantageuse au dieu comme à la dynastie. David y gagna le prestige qui maintint ses descendants sur le trône de Juda jusqu'à la ruine de Jérusalem par les Chaldéens. Iahvé y gagna d'être désormais assuré de son triomphe sur les dieux de Canaan, la monarchie d'Israël étant le règne de Iahvé sur le pays unifié et soumis. Néanmoins, si le roi est vicaire de Iahvé, la religion a vécu trop longtemps avant la fondation de la monarchie pour que le

1. II Sam. vi, 1-19.

prince devienne en Israël, comme il pouvait l'être ailleurs, l'incarnation du dieu national et l'autorité suprême en matière de culte. Le iahvisme se sert de lui ; il lui donne du prestige, et ce n'est pas pour lui un médiocre avantage que d'être l'oint de Iahvé ; il est personne sacrée. Mais il n'est pas le grand pontife de son dieu, et la *thora* de Iahvé n'est pas dans ses mains. Jamais roi d'Israël ou de Juda ne recevra, comme Hammurabi, la révélation d'un code à promulguer. La Loi de Iahvé a d'autres interprètes. Le sacerdoce et le prophétisme, deux institutions qui ne procèdent pas de la royauté israélite et qui lui survivront, sont les organes de la tradition religieuse. Il convient d'en parler maintenant.

Les origines du sacerdoce lévitique ne sont pas sans obscurité. Il a existé une tribu de Lévi, étroitement liée à Siméon, et qui a perdu comme celle-ci, et plus encore, sa signification territoriale. La bénédiction de Jacob [1] attribue la ruine des deux tribus à un acte violent que Iahvé aurait puni. La légende concernant la prise de Sichem par les deux frères [2] peut être en rapport avec cette tradition. Mais

1. Gen. xlix, 5-7.
2. Gen. xxxiv.

ce n'est pas cette tentative qui causa la perte des deux tribus. Demeurées à la frontière du désert et voisines d'Amalec, elles auront probablement succombé dans la lutte contre cet ennemi héréditaire, qui ne fut réprimé que par Saül. La bénédiction de Moïse 1 suppose, au contraire, que Lévi n'a pas d'autre emploi que le sacerdoce. Y aurait-il ici une équivoque résultant de ce qu'un même mot aurait été le nom commun du prêtre et le nom particulier d'une ancienne tribu? Ou bien est-ce avec les débris de cette tribu et par son influence que s'organisa et se perpétua le sacerdoce de Iahvé? La dernière hypothèse paraît la plus vraisemblable.

On a vu déjà que quelques familles sacerdotales, et non des moindres, prétendaient descendre de Moïse. D'autre part, il est certain que les sanctuaires pouvaient être desservis par le premier venu qui était consacré à cet effet. C'est ce qui est arrivé même pour l'arche, tant qu'elle fut chez Abinadab, à la « ville des bois ». Mais on reconnaissait aux gens de Lévi une aptitude professionnelle très nettement caractérisée, et les lévites paraissent avoir cherché du service, partout où on pouvait leur en procurer,

1. Deut. xxxiii, 8-10.

dans les autres tribus. Ce serait donc à titre de tribu mosaïque et spécifiquement *iahvique*, s'il est permis de s'exprimer ainsi, qu'ils auraient joui de cette préférence et de ce crédit. Ils avaient les traditions du culte qui convenait à Iahvé. On devrait donc voir en eux la postérité des anciens prêtres de Lévi, qui avaient desservi, après Moïse, le sanctuaire de Cadès; chassés de là par Amalec, et dispersés en Israël après la destruction de la tribu, les prêtres lévites auraient été comme les vrais types du sacerdoce. Tant s'en faut d'ailleurs qu'ils aient desservi tous les sanctuaires, et que tous les prêtres d'Israël, au temps des rois, fussent réellement lévites. Sadoc, le prêtre de Salomon, ne l'était pas. Mais le nom suivit bientôt la fonction, et les prêtres qui n'étaient pas lévites d'origine n'en furent pas moins rattachés à la tribu sainte. La bénédiction de Jacob ignorait cette évolution. La bénédiction de Moïse la sanctionne. Le personnage d'Aaron est comme un dédoublement de Moïse; on finit par le faire ancêtre de la maison de Sadoc, restée en possession du sacerdoce hiérosolymitain, et toutes les autres familles sacerdotales furent simplement rattachées à Lévi.

La bénédiction de Moïse définit ainsi les fonctions du prêtre :

Que ton *urim* et ton *tummim* soient aux gens de ton serviteur,
Que tu as éprouvé à Massa,
Avec qui tu as contesté aux eaux de Meriba....
Car ils ont gardé ta parole,
Et ils ont observé ta loi.
Ils enseignent tes décisions à Jacob,
Et tes instructions à Israël;
Ils offrent l'encens à tes narines,
Et l'holocauste sur ton autel.

Le serviteur est Moïse; ses gens sont les lévites; l'origine du sacerdoce est rattachée au sanctuaire de Cadès par la mention de Massa et de Meriba. Le texte fait allusion à des légendes étymologiques non retenues par la tradition biblique : dans nos récits, ce n'est plus Moïse, mais Iahvé, qui est tenté et avec qui l'on dispute [1]. Le sacrifice est signalé en dernier lieu, parce que ce n'était pas alors la principale fonction des prêtres. Ceux-ci n'étaient pas très nombreux dans les anciens temps, et l'on sacrifiait par familles ou par clans, sans que le ministère du prêtre fût indispensable. Il n'y avait de prêtre que là où existait une « maison de Dieu », un sanctuaire avec oracle. C'est l'oracle de Iahvé qui était la

1. Ex. XVII, 1-7; Nombr. XX, 2-13.

chose du prêtre, sa raison d'être et la source de son crédit. Les réponses de l'oracle sont les jugements et la *thora* de Iahvé. C'est l'oracle qui a fait la coutume d'Israël et la tradition mosaïque. On le consultait d'ailleurs pour les affaires privées aussi bien que pour les affaires publiques. La divination se mêlait aux décisions d'autre sorte. C'est l'oracle qui est censé avoir dénoncé la violation du *chérem* à Jéricho ; avoir désigné Saül pour la royauté ; fait découvrir la désobéissance involontaire de Jonathan à un interdit prononcé par Saül ; renseigné par avance David sur l'issue des entreprises qu'il projetait. Les prêtres devaient être aussi médecins-exorcistes ; si l'examen des lépreux leur est attribué par le code lévitique, c'est sans doute que, de tout temps, ils avaient eu à s'occuper des maladies. Leur compétence s'étendait d'abord à tous les cas litigieux, non seulement en matière de rite et de pratique religieuse, mais en matière de droit, de coutume et de mœurs. En matière de droit, la monarchie dut limiter leurs attributions, le métier du roi étant aussi de juger, et ses décisions n'étant pas soumises au contrôle des prêtres. L'enseignement religieux et moral devait être tout entier dans leurs mains, car les prophètes leur reprochent souvent de manquer sur ce point

à leur devoir. Celui qu'on désigne sous le nom de Malachie présente encore les prêtres comme les maîtres de la bonne vie, les dépositaires de la science et les messagers de Iahvé en tant que docteurs de sa Loi [1]. On ne voit pas cependant que leur enseignement ait consisté en autre chose que dans les réponses données à ceux qui les venaient interroger. Même devenus fonctionnaires du roi, ils représentaient une tradition avec laquelle le pouvoir politique était obligé de compter, et dont il ne songeait même pas à s'émanciper, parce qu'elle traduisait l'esprit de la nation.

En tant que dépositaires de l'oracle divin pour ce qui concernait la prédiction de l'avenir, les prêtres durent bientôt céder le pas aux prophètes. Il n'est plus parlé de consultations par *urim* et *tummim* après le règne de David. La machine divinatoire est remplacée par des oracles vivants.

Pas plus que celles du sacerdoce lévitique, les origines du prophétisme israélite ne sont clairement définies dans les textes. Dans les parties anciennes de la légende de Samuel, celui-ci est appelé « voyant » (*roé*), et l'on fait observer que le nom de « voyant » était appliqué en ce temps-

1. MAL. II, 16.

là aux personnages qui ont porté depuis le nom « de prophète » (*nabi*). En réalité, ce ne sont pas seulement deux noms qui ont servi l'un après l'autre à signifier une même fonction, mais ces noms ont désigné d'abord deux catégories de personnes. Samuel fut un voyant ; mais des prophètes sont mentionnés dans sa légende, et ce sont des enthousiastes, on pourrait dire des possédés de la divinité, qui font profession de l'être et qui ne sont pas autre chose. A cette époque, le type du prophète israélite, tel qu'il se réalise dans Amos et ses successeurs, n'est pas encore formé. Les prophètes du VIIIe siècle tiennent encore du devin, mais il n'ont rien du prêtre. Samuel tient de l'un et de l'autre. Les prophètes de son temps ne tiennent, à ce qu'il semble, ni de l'un ni de l'autre, bien qu'ils soient les hommes de Iahvé. Pendant la période qui va de Samuel à Élisée, voyants et prophètes se seront rapprochés au point de se confondre dans la personne même du disciple d'Élie. Mais ce que Renan appelle le corybantisme des prophètes se sera fort atténué. Les prophètes sont devenus voyants, car ils ont cessé d'être hors de raison, et ils reçoivent dans leurs visions les communications de Iahvé ; et les voyants d'autrefois ont pris jusqu'à un certain point les allures des prophètes, plus ex-

traordinaires et singulières que celles de Samuel dans les anciens récits.

Le voyant doit être antérieur au iahvisme. Il s'occupait de maintes choses qui n'avaient pas de rapport direct avec Iahvé et sa conduite sur Israël. On pouvait le consulter pour des bêtes égarées aussi bien que pour des affaires d'intérêt général. Balaam est un voyant, et il ne procède pas de la tradition israélite : Israël connaissait des voyants chez les peuples voisins. Le voyant est plutôt le devin qui parle au nom de la divinité, d'après tels indices ou telle vision intérieure, que l'homme inspiré, si l'on entend par là l'extatique et le « corybante ». Ainsi les anciens prophètes israélites, comme Débora et Samuel, furent des voyants ; ils ont fait suite à Moïse et rendu des oracles au nom de Iahvé. Ils pouvaient, à l'occasion, prononcer des bénédictions et des malédictions efficaces, comme Balaam ; car ils étaient aussi quelque peu sorciers. Quand Débora, au nom de Iahvé, veut envoyer Barac contre Sisara, Barac refuse de marcher si la voyante ne vient pas avec lui : « Eh bien ! dit elle, j'irai avec toi, mais la gloire ne sera pas pour toi dans l'affaire que tu entreprends ; c'est aux mains d'une femme que Iahvé livrera Sisara [1]. »

1. Jug. iv, 8-9.

On admet volontiers que le nabi n'a paru qu'au temps de la conquête et par l'influence de Canaan; et l'on observe que, d'après la légende d'Élie, Baal aurait eu de ces inspirés. Mais quand même le témoignage serait incontestable, il ne s'ensuivrait pas qu'Israël n'ait pas eu de nabis longtemps avant l'époque de Samuel, et que le iahvisme ne les ait produits spontanément. Amos, qui se défend d'être nabi ou fils, c'est-à-dire disciple de nabi, attribue sans hésiter l'institution des prophètes à Iahvé, comme celle des nazirs 1. Le nabi portait un costume de poil, et ce pourrait être un souvenir du désert; il était tout à Iahvé comme le nazir, et les deux pourraient donc être nés dans le iahvisme.

Les anciens nazirs semblent avoir été des possédés de Iahvé pour la guerre sainte; ils laissaient croître leurs cheveux et ne buvaient aucune boisson enivrante. Il y avait des nazirs à perpétuité, par vœu des parents. Plus tard, le nazirat devint une forme d'ascétisme, acceptée à temps, comme œuvre de piété. Par un caprice de la légende, l'idéal du nazir, champion d'Israël et de son dieu, est allé s'associer à l'histoire plus ou moins mythologique de Samson.

1. Am. II, 11-12.

Les nabis sont des fanatiques d'autre sorte, mais aussi des fanatiques de Iahvé ; on les voit se multiplier au temps de la guerre contre les Philistins; ils reparaissent de nouveau, parallèlement à la secte des rékabites, au temps de la guerre syrienne et de l'alliance avec Tyr, sous Achab.

Voyants, nabis, nazirs procèdent des cultes inférieurs. Ce sont des gens qui ont un esprit. Les voyants, en tant que devins, ont la science des présages et ils ont quelque chose du magicien. En tant que visionnaires, ils sont, comme les nabis, hommes de l'esprit, censés conduits par une force surnaturelle qui dicte leurs oracles. Les nabis ne pouvaient manquer d'être, à l'occasion, favorisés de révélations divines. Alors leur parole, aussi bien que celle des voyants, a une puissance analogue aux incantations magiques, aux formules solennelles de bénédiction et de malédiction. « Tout ce qu'il dit arrive » [1], dit le serviteur de Saül à son maître, en parlant de Samuel. Leurs oracles sont comme des sorts qui fixent l'avenir. C'est pourquoi les vieux récits mettent dans la bouche de Balaam la définition du destin réservé à Israël. Ces hommes de l'esprit

1. I Sam. ix, 5.

sont investis de pouvoirs redoutables. Les légendes d'Élie et d'Élisée sont pleines d'épisodes terrifiants, qui attestent au moins la crainte qu'on avait des nabis. On prit bientôt l'habitude de les consulter, et la profession pouvait devenir lucrative. Ils avaient des moyens artificiels de provoquer l'inspiration, et ils se servaient de la musique à cet effet. Élisée, consulté par les rois de Juda et d'Israël, se fait amener un musicien pour donner sa réponse. « Et comme le harpiste jouait de son instrument, la main de Iahvé fut sur lui, et il dit : Ainsi parle Iahvé » 1.

Aux temps de Samuel et d'Élisée, les nabis formaient des espèces de communautés sous la direction d'un chef. Le mariage ne leur était pas interdit. Ils se livraient à des manifestations qui ressemblaient tellement à de la folie que le mot qui les désigne en hébreu signifie pareillement celles de la démence. Ils s'en allaient en troupe, avec accompagnement de musique. Leur folie était contagieuse. On racontait que Saül, après sa première rencontre avec Samuel, trouvant sur son chemin une troupe de nabis, avait été entraîné avec eux par l'esprit divin, et s'était associé à leur tapage. D'où le dicton populaire :

1. II Rois, III, 115-16.

« Est-ce que Saül est aussi parmi les nabis? [1] » Il va de soi que ces gens aient été à la fois redoutés comme organes de l'esprit, et quelque peu méprisés à cause de leurs extravagances. Les officiers de Jéhu n'hésitent pas à qualifier de fou le disciple d'Élisée qui vient de promettre à leur chef la royauté d'Israël ; mais, quand ils savent de quoi il s'agit, il s'empressent de proclamer roi celui que Iahvé a désigné [2]. Dans les moments de crise, sous un chef habile, la corporation pouvait jouer un rôle politique très important, tout en ayant l'air de défendre seulement la religion nationale. La maison d'Achab l'apprit à ses dépens.

La séparation qui se fit entre Juda et Israël, après la mort de Salomon, avait des causes politiques. Les tribus du nord supportaient impatiemment l'hégémonie de Juda et surtout le régime fiscal établi par le successeur de David. Il est possible que les prophètes aient contribué à la sécession, moins à raison des cultes étrangers que Salomon avait autorisés dans le voisinage de Jérusalem, que pour l'ensemble de son attitude royale, qui était celle d'un souverain profane, ouvert à la civilisation des peuples voisins. En

1. I Sam. x, 10-12.
2. II Rois, ix, 4-13.

tout cas, Jéroboam, le chef de la rébellion, fut plutôt appuyé que désavoué par les prophètes.

Le culte organisé dans le nouveau royaume, indépendamment du temple qui venait d'être construit à Jérusalem, ne différa guère de celui qui avait été pratiqué dans le pays avant David, sous le règne même de ce prince et sous celui de Salomon. Le culte de Iahvé sur les hauts lieux de Gilgal, de Sichem, de Béthel, de Dan, était traditionnel et passait pour aussi légitime que celui qui se pratiquait au sanctuaire de l'arche. Jusqu'au temps d'Amos et d'Osée, les prophètes n'ont pas protesté contre ce culte. Même la représentation de Iahvé sous la forme d'un taureau ne semble pas avoir provoqué le scandale et l'opposition qu'elle rencontra plus tard. Sans doute elle n'était pas dans la tradition du iahvisme ancien, et c'est pourquoi le mouvement de réforme qui se déclare vers le milieu du VIII[e] siècle l'a condamnée. Mais on peut douter qu'elle ait été inaugurée par Jéroboam. L'intention que lui prête le compilateur deutéronomiste du livre des Rois, d'empêcher son peuple d'aller à Jérusalem pour les fêtes, est un pur anachronisme, les sanctuaires du nord ayant été fréquentés beaucoup plus anciennement que le temple salomonien, qui n'était centre de culte que pour la maison de

David et pour la ville où il était construit. Et il n'était pas davantage nécessaire d'inventer des images de Iahvé pour remplacer l'arche. Les symboles de la présence divine existaient partout. Celui du taureau avait pu être adopté aussi bien que la pierre de Béthel, et il n'avait rien en soi de plus répréhensible que le serpent d'airain. Le reproche d'avoir affecté au service divin des hommes qui n'étaient point lévites n'est pas mieux fondé, vu que le sacerdoce n'était pas encore un privilège héréditaire pour les descendants réels ou supposés des anciens prêtres de Lévi. Toutes ces accusations n'ont été formulées que plusieurs siècles après l'événement, pour discréditer les anciennes formes du culte et un schisme que les puritains du iahvisme avaient été loin de blâmer en son temps.

Ce fut, à ce qu'il semble, l'introduction officielle d'un culte étranger, qui brouilla les prophètes, ou du moins une partie d'entre eux, avec le roi de Samarie. Achab était, autant qu'on en peut juger, un prince courageux et un politique assez habile. Pour se défendre contre le roi de Damas, son trop puissant voisin, il s'appuya sur la Phénicie, et il avait épousé la fille du roi de Tyr. Une conséquence de cette alliance, qui amenait des étrangers à Samarie, fut la construction d'un temple à

Baal-Melkart. La protestation du iahvisme s'incarna dans Élie, qui avait aussi réclamé contre le meurtre juridique de Naboth. L'affaire de celui-ci n'avait rien d'extraordinaire en pays d'Orient; mais la conscience d'Israël, formée par la *thora* de Iahvé, possédait déjà un idéal de justice qui ne permettait pas une telle violation du droit. L'intrusion du baal tyrien était chose beaucoup plus grave. Elle faisait injure à la majesté du dieu d'Israël sur son propre territoire, bien que Iahvé restât dieu national, et qu'il n'eût pas cessé d'être honoré comme tel par Achab et les deux fils qui régnèrent après lui. Ce qui prouve que l'opposition d'Élie ne se fondait pas sur les principes d'un monothéisme rigoureux, c'est que, d'après sa légende, il vécut sans scrupule à Sarepta, en terre païenne, chez une veuve qui pratiquait certainement le culte de son pays. Mais toute la politique d'Achab, sage pour qui n'aurait considéré que l'avantage du royaume, n'en paraissait pas moins condamnable aux zélateurs du iahvisme, leur dieu refusant tout partage d'honneur avec d'autres. Et Iahvé, qui était seul maître légitime d'Israël, ne suffisait-il pas aussi à le protéger?

Achab cependant était populaire, et tous les prophètes n'étaient pas contre lui. Ce fut seule-

ment sous Joram, son fils et son second successeur, qu'une conjuration militaire, encouragée ou même provoquée par Élisée, porta Jéhu sur le trône. Jéhu était l'homme des prophètes, et le mot d'ordre de la rébellion était la rupture avec Tyr, et l'expulsion de son Baal. La réaction iahviste, souillée par les meurtres les plus odieux, fut, en effet, limitée à l'extirpation de ce culte étranger. Jéhu fut assisté dans sa besogne sanglante par Jonadab, le chef des rékabites. S'il ne se fit alors aucune réforme du culte national, c'est que les iahvistes les plus fervents n'en voyaient pas l'utilité. Le royaume éphraïmite n'en était pas moins affaibli, et ce fut seulement sous le petit-fils et l'arrière-petit-fils de Jéhu qu'il put quelque temps se relever, quand la puissance de Damas fut brisée par les conquérants assyriens. Tant qu'il vécut, le vieil Élisée soutint la maison de Jéhu. On disait que, de son lit de mort, il avait annoncé les victoires d'Israël sur les Syriens. Le roi Joas, petit-fils de Jéhu, l'était venu voir, et le nabi, — dans cette occasion l'on pourrait dire encore le devin, — lui avait ordonné de tirer des flèches contre terre ; Joas obéit et en tira trois ; « et l'homme de Dieu se fâcha contre lui et dit : « Il fallait frapper cinq ou six fois ; alors tu aurais battu le Syrien jusqu'à exter-

mination ; maintenant tu ne le battras que trois fois »[1].

Dès ce temps-là pourtant, il est clair que prophétie et royauté ne pourront s'entendre, si la royauté consulte ses intérêts, si elle cherche au dehors les alliances nécessaires, et si elle ne tient pas compte du sentiment des hommes de Dieu. La force de la tradition religieuse, qui renversa par les prophètes la dynastie d'Achab en Israël, rétablit par les prêtres la dynastie de David à Jérusalem, après l'usurpation d'Athalie. Partout la question religieuse allait se poser, devenir de plus en plus aigüe et rendre impossible l'œuvre normale d'une monarchie séculière. Le iahvisme a préparé la ruine des États hébreux. L'on peut faire valoir à sa décharge que ces petits royaumes auraient toujours péri, comme leurs voisins, et que les prophètes ont assuré la perpétuité d'Israël par sa religion.

1. II Rois, XIII, 19.

CHAPITRE IV

LE PROPHÉTISME

L'un des traits les plus extraordinaires du iahvisme est assurément l'évolution qui du voyant devin et sorcier, de l'enthousiaste délirant, a fait le prophète des derniers temps de la monarchie, juge des rois, défenseur des pauvres, prédicateur de justice, toujours préoccupé de l'avenir par tradition d'état, mais coordonnant ses prédictions à un enseignement moral. La prophétie devient l'interprète d'une religion où tous les moyens de divination proprement dite sont condamnés. Cependant la marque d'origine subsistera jusqu'à ce que les derniers vestiges de la nationalité juive aient péri. L'idéal religieux ira s'épurant; mais la perspective d'un avenir dont on croit pouvoir déterminer l'échéance survivra dans le judaïsme immobilisé par la Loi, et jusque dans l'Évangile, qui secouera le joug du légalisme. La préoccupa-

tion impérieuse de l'avenir tombera seulement lorsque le judaïsme et le christianisme, devenus des établissements religieux sans cadre national, auront transporté le principal de leurs espérances dans une immortalité qui est censée contenir la juste et immédiate rétribution de la vie présente, la compensation de ses douleurs et de ses injustices. L'apogée de la prophétie en Israël correspond au temps des invasions assyriennes et ne s'étend guère au delà de la destruction du royaume judéen par Nabuchodonosor. C'est le temps des prophètes écrivains, et le commencement de la Loi.

I

L'intervention de l'Assyrie dans les affaires des peuples palestiniens obligea les prophètes à regarder bien loin au delà des frontières d'Israël, et à concevoir du monde et de l'humanité, par conséquent de Dieu, une idée plus large et plus profonde. Leur horizon politique s'étendant indéfiniment, leur conception du gouvernement pro-

videntiel, de ses lois et de ses desseins, se dilata en proportion, et Iahvé continua d'y garder la primauté qui lui appartenait auparavant. D'où vient ce peuple conquérant? Qui lui donne fortune? Pourquoi prévaut-il contre Israël? C'étaient là des questions poignantes d'actualité, qui réclamaient une prompte réponse, et que les prophètes ne pouvaient résoudre que dans le sens du monothéisme moral, sous peine de renier leur propre tradition d'un dieu puissant et juste, de ravaler Iahvé au niveau des baals qu'il avait toujours traités avec tant de mépris. C'est Iahvé qui suscite le roi d'Assur, parce que tout ce qui arrive dans le monde se produit par la volonté de Iahvé. C'est Iahvé qui donne succès au roi d'Assur, et non les dieux de son pays, parce que Iahvé est le vrai maître du ciel et de la terre. Si Iahvé laisse le roi d'Assur opprimer Israël, c'est que Iahvé lui-même est irrité contre son peuple, et trop justement irrité. On ne l'a pas servi comme il veut : on a adoré d'autres dieux, malgré sa défense ; on a cru l'honorer suffisamment par des sacrifices, lui qui demande avant tout la pratique du bien, le respect du droit, la fidélité à sa Loi.

Mais, bien qu'il soit devenu le souverain du ciel et de la terre, et le maître de l'histoire, le dieu des prophètes antérieurs à la captivité n'est pas

encore le dieu unique et absolu. Il n'est toujours que le dieu d'Israël; il ne s'occupe que de son peuple, et il ne s'intéresse aux autres nations que pour en faire les instruments de ses desseins sur lui. Et quand, après le terrible jugement qu'ils annoncent sur ce peuple coupable, les prophètes entrevoient une restauration, c'est toujours d'Israël qu'il s'agit, non de l'humanité. Sans doute Iahvé se dégage des autres dieux au point de ne pouvoir plus être mis sur la même ligne qu'eux, et de ne leur laisser à peu près aucune influence dans le gouvernement de l'univers. Mais ces dieux ne sont pas réduits encore à la condition d'esprits subalternes, ou déclarés néant : ce sont des dieux qui ne servent à rien.

Lorsque les prophètes du VIIIe siècle, Amos, Osée, Isaïe, Michée demandent que l'on se conforme à la Loi de Iahvé, ils ne se réfèrent pas à une loi écrite. Il semble qu'une partie seulement, non la moins significative, mais la moins considérable par le volume, des prescriptions qui sont entrées dans le Pentateuque ait été rédigée de leur temps. Si l'un ou l'autre de ces premiers recueils se trouve correspondre plus ou moins à ce que les prophètes considéraient comme le devoir religieux, moral et social de tout fidèle israélite, ils ne constituent pas toute la Loi de Iahvé, qui est

aussi bien l'enseignement donné par les prophètes eux-mêmes au nom du dieu d'Israël. On admet volontiers que le décalogue iahviste, que l'on extrait du chapitre xxxiv de l'Exode, et la partie du même livre qu'on désigne sous le nom de *Livre de l'Alliance*, représenteraient, pour le IXe et le VIIIe siècles, les préceptes écrits de la Loi divine.

Le décalogue aurait été ainsi conçu :

Tu n'adoreras aucun dieu étranger.
Tu ne te feras pas de dieux en fonte.
Tu observeras la fête des Azymes.
[Tu] me [donneras] tous les premiers nés.
Tu célèbreras la fête des semaines,
Et la fête de la vendange à la fin de l'année.
Tu ne mêleras pas à du pain levé le sang de ma victime.
Il ne doit rester jusqu'au matin rien de la victime de la [Pâque.
Tu apporteras les prémices de ta récolte à la maison de [Iahvé ton Dieu.
Tu ne cuiras pas le chevreau dans le lait de sa mère [1].

1. Ex. xxxiv, 14-26. Le texte a été largement glosé, et la reconstitution des dix préceptes est hypothétique. On a omis ici la prescription relative au sabbat, v. 21, qui n'est pas à sa place entre les indications relatives aux trois grandes fêtes, et qui contient moins un précepte qu'une glose sur le sabbat. On a maintenu la prescription relative aux premiers-nés, qui n'est pas sans rapport avec la victime pascale; mais, le texte paraissant altéré, on a ajouté, pour le parallélisme : « tu donneras », d'après Ex. xxii, 28. La portée originelle de ce précepte sera indiquée plus loin.

Cette petite *thora* est purement cultuelle ; on peut croire qu'elle est d'origine sacerdotale, et sans doute elle est antérieure aux premiers prophètes écrivains, qui n'attachent aucune importance au rituel. Mais elle proclame le culte exclusif de Iahvé, en recommandant les fêtes qu'on peut dire nationales : la Pâque avec les Azymes, la fête de la moisson et celle de la vendange. La prohibition des images fondues doit viser déjà les taureaux de Béthel et de Dan. Si le document n'est pas d'origine hiérosolymitaine, la « maison de Iahvé » s'entend de tout sanctuaire où l'on peut apporter les prémices aux prêtres.

Le Livre de l'alliance [1] établit les principes de la morale domestique et sociale, en même temps que les règles essentielles du culte. L'unité du sanctuaire est formellement exclue. « Tu me feras, dit Iahvé, un autel de terre, et tu y sacrifieras tes holocaustes et tes victimes de paix, tes brebis et tes bœufs, en tout endroit où j'aurai établi le souvenir de mon nom ; je viendrai à toi et te bénirai. Que si tu me fais un autel de pierres, tu ne le feras pas en pierre taillée, parce que, la travaillant de ton ciseau, tu la profanerais. Tu ne monteras point à mon autel par des degrés, de

1. Ex. xx, 22-xxiii, 23.

crainte qu'on ne voie ta nudité [1]. » Prescriptions naïves, pour un culte qui n'a rien de commun avec le somptueux étalage de pierres et de métaux qui caractérisait le temple de Salomon et celui de la restauration. C'est la description du sanctuaire qui pouvait exister dans les plus petits centres de population. Le Livre de l'alliance réclame aussi pour Iahvé tous les premiers-nés et les prémices des récoltes. Il frappe du *chérem*, l'anathème de sang, quiconque sacrifie à d'autres dieux que Iahvé.

Mais on doit sacrifier à Iahvé. Les prophètes antérieurs à Amos ne songent à rien moins qu'à prêcher la centralisation du culte à Jérusalem ; et même Amos et Osée protestent contre les formes du culte, mais non contre la pluralité des lieux d'immolation. Avant eux nul ne soupçonnait que le régime des sacrifices donnât lieu à des abus. Tout se passait comme si le culte était gouverné seulement par une coutume traditionnelle qui autorisait les sacrifices dans toutes les villes et bourgades, avec une préférence marquée pour certains sanctuaires particulièrement vénérés.

Il n'en reste pas moins que les prophètes, depuis le milieu du VIII[e] siècle, condamnent le

1. Ex. xx, 24-26.

culte qui se pratiquait de leur temps, et qui, pour le principal, ressemblait fort à celui que consacrent les documents ci-dessus allégués. Cependant ils n'ont pas conscience d'être novateurs, tout en réprouvant un état religieux, social et politique dont les siècles précédents s'étaient accommodés. Leur prétention de se rattacher aux origines est commune chez les réformateurs religieux. Elle n'en implique pas moins une impossibilité. On ne fait jamais revivre le passé que sous de nouvelles formes, et les prophètes renouvellent en effet le contenu de l'antique symbole : Iahvé est le dieu d'Israël, et Israël est le peuple de Iahvé. Car les exigences du dieu sont devenues d'ordre moral et non principalement cultuel ; et la morale dont il s'agit ne s'identifie pas avec la coutume ; elle prend le caractère absolu d'un idéal de justice, bien qu'elle porte nécessairement encore la marque du temps et du milieu. Iahvé est censé lié à Israël par un libre choix, qu'il peut rétracter, non plus par une sorte de fatalité naturelle et irrévocable ; il explique par ses prophètes, d'après des principes de sagesse et de justice, les événements contemporains, qui ne sont plus les manifestations d'une volonté plus ou moins arbitraire.

L'idée de la destruction d'Israël par jugement de son dieu n'aurait pu entrer dans l'esprit des

anciens iahvistes ; elle n'entrait pas davantage dans l'esprit de la masse à laquelle les prophètes reprochaient son infidélité. Néanmoins les prophètes ne conçoivent pas qu'on puisse avoir sur toutes ces questions un autre avis que le leur. La foi qui les possède ne leur permet pas de saisir la réalité du passé, ni le véritable rapport du présent avec ce passé qu'ils interprètent au gré de leurs convictions. Ce n'est pas d'après une tradition ferme qu'ils parlent de la vie des Israélites au désert ; ils s'en sont fait eux-mêmes un idéal qu'ils opposent aux abus du présent.

On ne doit pas d'ailleurs les supposer entièrement dégagés des croyances communes de leur temps. Osée, par exemple, décrivant la situation future d'Israël en exil, parle ainsi de l'oblation des prémices et de sa raison d'être :

> Ils ne feront pas à Iahvé de libations de vin,
> Et ne lui prépareront pas leurs sacrifices.
> Leur pain sera comme le pain de deuil :
> Ceux qui en mangeront seront impurs.
> Car leur pain sera pour eux,
> Il n'entrera pas à la maison de Iahvé [1].

Les prémices de la moisson ne pouvant plus être offertes, tous les produits de la terre sont

1. Os. IX, 4.

contaminés comme le pain qui sert au repas des funérailles; ils ne sont pas saints, mais impurs, comme tout ce qui est aux esprits.

Ces croyants absolus sont des esprits calmes en comparaison des nabis extravagants d'autrefois. Ils portent néanmoins le même nom, et ils ont le même costume. Ce sont toujours des visionnaires, qui prennent pour des révélations de Iahvé les idées qui se lèvent dans leur esprit. Leurs actions symboliques témoignent encore d'une grande exaltation. Isaïe se promène sans vêtement ni chaussures dans les rues de Jérusalem, comme un prisonnier de guerre, pour signifier le sort qui attend ceux qui voudront résister au roi d'Assur. Jérémie porte un joug sur les épaules afin de marquer la nécessité d'obéir au roi de Babylone : un autre prophète lui enlève son joug et le brise pour annoncer la délivrance. Ézéchiel ira plus loin encore; mais il appartient à la décadence du prophétisme, et beaucoup de ses actions figuratives ne sont probablement que du symbolisme écrit. Il est à noter que le personnel du temple de Jérusalem, à l'époque de Jérémie et sans doute longtemps auparavant, comprenait des surveillants spéciaux pour les prophètes, et qu'il y avait, dans les dépendances du sanctuaire, une prison où l'on mettait aux ceps les nabis turbulents. Cela

semblait tout naturel, et Jérémie lui-même connut cette prison [1].

Les premiers prophètes qu'on appelle écrivains sont tout autre chose que des littérateurs. Leurs oracles sont encore un enseignement verbal, comme la *thora* des prêtres ; mais ils sont ordinairement rythmés en forme de brève déclamation. Les prophètes ne songent guère à écrire que quand leur prédication n'est pas écoutée ou qu'elle est entravée. Ainsi Jérémie, après plus de vingt années de ministère, dicte à Baruch la série des prédictions menaçantes par lui prononcées depuis le commencement, et il envoie son disciple les lire dans le temple, afin de produire plus d'effet que par une seule prophétie. La lecture fit sensation, mais les gens du roi saisirent le livre, et Joachim le brûla. Jérémie dut recommencer sa dictée, mais il ne fit pas recommencer la lecture [2]. En général, ce sont les disciples des prophètes qui recueillent les prédictions de ceux-ci, pour qu'on puisse en vérifier l'exactitude par l'événement.

Rien n'étant impossible à la foi, cette exactitude, presque toujours démentie par les faits, n'a pas laissé d'être admise par la tradition juive et

1. Jér. xx, 1-3 ; cf. xxix, 26.
2. Jér. xxxvi.

par la tradition chrétienne. Les textes ont été parfois corrigés ou complétés après coup, et l'interprétation a toujours été indulgente. Aujourd'hui encore, s'autorisant de ce que les oracles des prophètes étaient une prédication, et exagérant ce caractère, l'on dit volontiers que leurs menaces et leurs promesses étaient conditionnelles, et que l'accomplissement demeurait subordonné au repentir ou à l'endurcissement d'Israël. La condition existe dans certains cas. Mais le plus souvent les prophètes pensaient faire des prédictions absolues. Leur prestige résultait de la connaissance qu'on leur supposait de l'avenir. C'est à raison de cette connaissance présumée qu'on les consulte, et c'est en vertu de cette connaissance qu'ils répondent. Et d'ordinaire, comme il était naturel, l'événement n'a ratifié ni les prévisions menaçantes ni les prévisions favorables, dans les circonstances indiquées par les prophètes. En ce qui regarde les prédictions particulières concernant les individus, les prophètes ne sont que des devins expérimentés, que domine une préoccupation morale. A peine peut-on dire qu'ils ont pressenti l'avenir de leur religion, car l'histoire du judaïsme et celle du christianisme sont autre chose que ce qu'ils avaient prévu. Ce qui est

vrai, c'est que l'intensité de leur espérance en a, dans une certaine mesure, créé l'objet, en procurant la conservation de leur foi.

II

« Le Seigneur Iahvé ne fait rien
Qu'il ne révèle son conseil à ses serviteurs les prophètes :
Le lion rugit, qui n'aurait peur ?
Le Seigneur Iahvé parle, qui ne prophétiserait ? »[1]

Ainsi s'exprimait Amos, de Thécoa en Juda, que l'inspiration divine avait enlevé à ses troupeaux, pour le conduire à Béthel et prophétiser là contre Éphraïm, au temps de Jéroboam II. Avant lui, on appelait « jour de Iahvé » le triomphe d'Israël sur ses ennemis. Pour lui, le jour de Iahvé est le jour où le dieu d'Israël châtie son peuple. Une nation qu'il ne nomme pas, mais qui ne peut être que les Assyriens, viendra et déportera Israël hors de son pays. Le culte est corrompu, les grands sont avides et oppriment

1. Am. iii, 7-8.

les petits : Israël ne compte pas plus pour Iahvé que les Philistins et les Araméens; il va être exterminé de la terre.

Amos est tout pessimiste. Ses successeurs ne le sont guère moins; mais ils ne s'arrêtent pas, et ne pouvaient s'arrêter à la perspective d'une ruine qui aurait laissé Iahvé sans un adorateur sur la terre. Un règne de justice viendrait après la grande catastrophe. L'idée du châtiment n'en est pas moins dominante chez les prophètes antérieurs à la captivité. Leur acharnement à prédire la destruction de leur patrie semble d'abord inexplicable. Est-ce intelligence de la situation et de l'avenir politiques de l'Orient? Certainement ils se rendent mieux compte que les princes et leurs ministres du sort inévitable qui attend les petits États palestiniens. Mais il paraît évident que ce n'est pas leur clairvoyance qui les rend pessimistes, mais leur pessimisme qui les rend clairvoyants. Ils pensent que tout va de mal en pis dans la religion et dans la société : les menaces du dehors viennent à souhait pour servir leur appétit de châtiment. On ne doit pas oublier le caractère sombre que le iahvisme tient de son origine, ni l'humeur farouche de son dieu. Dès que son peuple n'était pas censé lui donner satisfaction, la colère de Iahvé ne pouvait pas con-

naître de demi-mesures. Peut-être n'était-il que plus terrible, depuis qu'il était devenu moralement plus exigeant. N'était-ce pas le dieu qui, pour guérir les abus de l'humanité, l'avait tout entière détruite par le déluge?

Une quinzaine d'années après Amos paraît Osée. Trompé par sa femme, le prophète découvre dans cette infidélité le symbole du péché d'Israël contre son dieu. Il ne voudrait pas que la religion de son peuple ressemblât à celles des nations, et il trouve que le culte de Iahvé, comme on le pratique autour de lui, est purement un culte de Baal. Israël est idolâtre depuis le commencement. Iahvé dit par son prophète :

Comme des raisins au désert,
J'avais trouvé Israël,
Comme une figue précoce sur le figuier,
J'avais vu vos pères.
Mais eux s'en allèrent à Baal-Peor,
Et se vouèrent à Baal [1].

Osée parle avec un souverain mépris du « veau » de Béthel. Il estime que la royauté a été instituée malgré Iahvé, et qu'elle est un péché d'Israël. Ce n'est pas chez lui qu'on trouvera l'idée du roi mes-

1. Os. IX, 10.

sianique [1]. Idole et roi périront ensemble, sans retour. Osée nomme l'exécuteur des sentences divines : c'est le roi d'Assur. De son temps, en effet, Manahem paya tribut à Téglath-Phalasar. Osée condamne les démarches faites pour gagner la faveur de ce potentat terrestre, bien que le roi de Samarie ne pût s'en dispenser. Mais on ne doit pas chercher secours auprès d'une puissance humaine. L'appui de Iahvé suffit.

Cette condamnation des alliances étrangères ne doit pas procéder seulement de la confiance au dieu d'Israël, mais de ce que l'alliance avec l'étranger est aussi un pacte avec ses dieux et la reconnaissance officielle de ceux-ci. L'accord et les relations qui en résultaient induisaient certainement à des actes réprouvés par la foi. Mais il est clair que la politique des prophètes n'est pas une politique, et qu'elle ne pouvait contribuer qu'à la ruine de l'État.

En dépit de ses prévisions sinistres, Osée n'est pas sans espérance. La réconciliation qui s'est faite dans son ménage figure celle qui se produira entre Iahvé et son peuple après la punition imminente. Première ébauche du règne de Dieu.

1. On regarde comme interpolés Os. II, 1-3 ; III, 5.

Mais l'idée reste vague, et la félicité à venir ne concerne qu'Israël, un Israël purifié.

Isaïe prophétisait à Jérusalem vers l'an 740, et il prophétisait encore en 701. Il a vu la destruction du royaume d'Israël par Sargon, en 722, et vingt-et-un ans plus tard la dévastation de Juda par l'armée de Sennachérib. Dans les premiers temps, jugeant l'état de la religion à peu près comme Amos et Osée, il prédit la ruine d'Israël et de Juda par les Assyriens. Il voit partout la corruption et l'injustice. Iahvé punira, mais non sans rémission. Un fils du prophète s'appelle *Shear-iashub*, « le reste reviendra », pour signifier qu'un groupe de justes survivra à la grande épreuve et perpétuera le peuple élu. Dans un pays où la royauté est forte et respectée, il conçoit l'Israël de l'avenir gouverné par un roi sans reproche. Il regarde même Iahvé comme un roi qui, de son trône, gouverne le monde et les hommes, et l'on a dit aussi avec raison que la monarchie universelle des Assyriens l'avait aidé à concevoir celle de Dieu [1].

Comme Osée, il voudrait remplacer toute politique par la confiance en Iahvé. En 734, Juda est menacé dans son existence par la coalition de

1. SMEND, 220.

Rason, roi de Damas, et de Phacée, roi d'Israël. D'après le sens commun, le royaume ne peut se sauver que par la protection d'Assur et en se rendant tributaire de Téglath-Phalasar. Isaïe ne veut pas qu'on ait recours à lui. Par ordre de Iahvé, il se rend, avec « Le-reste-reviendra », au devant d'Achaz, et l'assure que ses ennemis ne pourront rien contre lui. Comme garantie de la parole divine, il offre au roi le choix d'un miracle à son gré. Achaz, dont le parti était pris, et qui avait peur de voir le miracle, se dérobe assez habilement, disant qu'il ne veut pas tenter Iahvé. Colère du prophète, qui annonce, avec la ruine prochaine de Damas et d'Israël, la désolation de Juda. La sage politique d'Achaz ayant porté ses fruits, et la menace étant restée sans effet par rapport au royaume judéen, Isaïe prêche la soumission au roi d'Assur et combat les projets d'alliance égyptienne que l'on forme plus tard pour se rendre indépendant. Iahvé lui-même détruirait le roi d'Assur après que son peuple aurait été suffisamment châtié. Ézéchias, allié à l'Égypte, s'est définitivement révolté contre Sennachérib. Isaïe le blâme de vouloir se sauver par la force des hommes ; il crie qu'on va à un désastre, mais il proclame que Jérusalem et le temple ne périront pas :

Malheur à ceux qui vont chercher
Du secours en Égypte ;
Qui regardent vers les chevaux
Et vers les chars, parce qu'ils sont nombreux ;
Qui mettent leur confiance dans les cavaliers,
Parce qu'ils sont très forts ;
Et qui ne regardent pas vers le Saint d'Israël,
Qui n'interrogent pas Iahvé !...
Cependant l'Égypte est homme et non dieu,
Ses chevaux sont chair et non esprit.
Que Iahvé étende sa main,
Le protecteur s'effondre et le protégé tombe...
Assur périra par une épée qui n'est pas de l'homme,
Un glaive qui n'est pas d'un mortel le dévorera...
Parole de Iahvé, qui a un feu à Sion,
Une fournaise à Jérusalem 1.

Or, il se trouve que Sennachérib vainqueur, et n'ayant plus qu'à prendre Jérusalem, est obligé de retourner dans son pays, sans s'être emparé de la ville, et en se contentant d'un tribut qui semble avoir été fidèlement payé jusqu'aux derniers temps de l'empire assyrien.

Pour une fois, l'événement avait confirmé la prophétie, et il est possible que ce soit après la délivrance de Jérusalem, et sous l'impression de l'oracle accompli, qu'ait eu lieu la réforme reli-

1. Is. xxxi, 1, 3, 8, 9. Il s'agit, en dernier lieu, du feu des sacrifices. Cf. xxx, 33, *infr. cit.* p. 188.

gieuse attribuée à Ézéchias par le livre des Rois. Pas n'est besoin de se demander ce qui serait advenu si Jérusalem avait été détruite en 701. Une prophétie aurait toujours été réalisée, puisque Michée, prophète contemporain d'Isaïe, avait dit :

Sion deviendra un champ labouré,
Jérusalem sera un monceau de ruines,
Et la colline du temple une hauteur boisée [1].

Mais si Michée avait eu raison, le iahvisme de Juda n'aurait peut-être pas laissé plus de trace dans l'histoire que celui d'Israël. Toujours est-il qu'Ézéchias entreprit, à ce qu'il semble, de réformer le culte selon le vœu des prophètes.

On ne saurait dire avec certitude quel fut l'objet de cette réforme, les récits qui nous en ont été conservés n'étant pas contemporains. Peut-être le roi voulut-il réellement faire, avec moins de rigueur dans l'exécution, ce que fit plus tard Josias : détruire l'idolâtrie, centraliser le culte judéen à Jérusalem. Mais il est bon d'observer que, si la réforme eut lieu aussitôt après la délivrance de la ville, en 701, Ézéchias ne possédait plus que sa capitale; et l'on ignore quand et comment les

1. Mich. iii, 12.

villes prises par les Assyriens lui furent restituées. Le trait le plus certain et le plus caractéristique de cette épuration du culte est la destruction du serpent d'airain, que l'on n'avait pas cessé d'adorer dans le temple. La guerre avait donc été déclarée aux images divines.

Le mouvement n'eut pas de consistance, peut-être parce qu'on n'avait pas imaginé une consécration assez haute du nouvel état de choses. La réforme ne paraît pas s'être autorisée d'un texte traditionnel ayant une autorité indiscutable, ni s'être résumée après coup dans une Loi que les prophètes auraient présentée comme l'expression de la volonté divine. Ce fut l'œuvre personnelle d'Ézéchias et de ses conseillers spirituels; elle tomba avec le roi qui l'avait soutenue, et la tendance polythéiste qui s'était déjà quelque peu manifestée sous Achaz, peut-être par suite des relations avec l'Assyrie, reparut et triompha politiquement sous Manassé.

III

Comme la domination assyrienne allait s'affermissant, la toute-puissance de Iahvé ne parut plus aussi clairement démontrée. Pour la première fois probablement, le polythéisme s'introduisit dans le temple de Sion. Manassé y fit admettre le culte des astres à l'instar de l'Assyrie, et spécialement le char de Shamash, le dieu-soleil ; il osa mettre à côté de Iahvé « la reine des cieux ». Le peuple s'associait volontiers à ces nouveautés : sur les toits de la capitale, on érigeait des autels aux dieux du firmament. Cette invasion des cultes assyriens ne devait pas tenir uniquement au goût personnel du roi, mais aussi à la situation politique du royaume, plus étroitement assujetti aux rois Asarhaddon et Ashurbanipal, longtemps maîtres de l'Égypte, qu'il n'avait pu l'être à Téglath-Phalasar, à Sargon et à Sennachérib. L'Assyrie pénétrait à Jérusalem avec ses armées, sa civilisation et ses dieux : Manassé et son peuple servaient ces nouveaux maîtres, ceux de la terre

et ceux du ciel. On ne sait pas comment le culte de ces dieux étrangers se conciliait avec celui de Iahvé, qui restait dieu national. Peut-être se forma-t-il une sorte de hiérarchie locale où Iahvé gardait le premier rang, et qui n'aurait pas été sans influence sur les idées de l'âge suivant, où les dieux étrangers deviennent des esprits célestes, délégués par Iahvé au gouvernement des peuples.

Les traditions de Canaan n'étaient pas négligées. L'immolation des premiers-nés était une coutume régulièrement suivie. S'il faut en croire les prophètes, les sacrifices étaient faits à Mélek. Mais les mêmes prophètes laissent entendre que ceux qui se livraient à cette pratique croyaient honorer Iahvé. Certains critiques ne veulent pas admettre l'ancienneté de cette coutume en Israël, et quelques-uns même contestent ce que le livre des Rois raconte d'Achaz, qui aurait sacrifié l'aîné de ses enfants. Mais l'antiquité israélite n'avait pas notre façon d'estimer la vie humaine ; elle comprenait autrement et le droit des parents sur leurs enfants, et les moyens d'honorer la divinité. Les textes n'engagent pas à restreindre l'extension d'un usage en soi abominable, mais pas plus absurde que le sacrifice du bétail. Jérémie se croit obligé de dire que Iahvé n'a jamais demandé qu'on érigeât le *topheth* dans la vallée de Hinnom,

lieu consacré au sacrifice des enfants par le feu [1]; donc ce culte concernait le dieu d'Israël. Ézéchiel paraît contredire Jérémie, mais il est plus exact quand il fait dire à Iahvé lui-même :

Je leur ai donné des lois qui n'étaient pas bonnes,
Et des règlements pour les empêcher de vivre;
Je les ai souillés par leurs offrandes,
En leur faisant brûler chaque premier-né :
C'était pour les détruire,
Afin qu'ils connussent que je suis Iahvé [2].

Une exégèse complaisante peut dire que le prophète parle selon l'opinion de ses lecteurs, touchant l'obligation de tels sacrifices ; mais c'est bien de lui-même qu'il apprécie la coutume comme mauvaise, et qu'il l'attribue à Iahvé en cette qualité. La précision de son langage invite même à supposer l'existence d'un texte de Loi, d'une formule traditionnelle sur le sujet. Et ce texte existe. On lit, au Livre de l'alliance : « Tu apporteras sans retard les prémices de ton aire et de ton pressoir; tu me donneras le premier-né de tes fils ; tu feras de même pour ta vache et pour ta brebis; il sera sept jours avec sa mère; le

1. Jér. vii, 31 ; xix, 5.
2. Ez. xx, 25-26.

huitième jour tu me le donneras [1]. » Le texte est clair, et l'assimilation avec les premiers-nés du troupeau suffisamment éloquente. Certes, les compilateurs du Pentateuque interprétaient cette prescription par d'autres, où il est question de rachat; mais le texte en lui-même ne prévoit pas cette substitution, et l'on peut dire qu'il l'exclut. La formule de l'ancien décalogue, cité plus haut : « Tout premier-né m'appartient [2] », a originairement le même sens, et le glossateur de ce passage l'entend indistinctement des hommes et des bêtes, mais il a soin de marquer l'obligation du rachat pour les hommes.

Il est à noter que la combinaison du rachat ou de l'offrande substituée ne pouvait naître qu'en des esprits à qui l'idée de l'immolation était familière et comme naturelle. Rien ne sert de dire qu'on a systématiquement étendu à l'homme, par manière de redevance, la règle qui était admise pour les produits du bétail. L'assimilation même dénonce une mentalité encore très proche de celle des gens qui trouvaient tout aussi nécessaire et croyaient tout aussi expédient de sacrifier à Iahvé leur premier enfant que de lui offrir le premier-né de leur vache ou de leur chèvre.

1. Ex. xxii, 28-29. Cf. *supra*, p. 89.
2. Ex. xxxiv, 19. Cf. *supr.* p. 167, n. 1.

On a vu plus haut la portée historique des légendes concernant la fille de Jephté et le sacrifice d'Isaac. Le défaut de protestation chez les prophètes du VIIIe siècle n'est pas à alléguer contre la pratique des sacrifices d'enfants en leur temps. Ils ont pu en être moins choqués qu'on ne voudrait l'admettre. Osée semble y faire allusion [1]. Michée [2] parle du sacrifice du premier-né comme d'une chose aussi naturelle que le sacrifice d'un veau ou d'un agneau : il l'écarte au même titre, en disant qu'il faut pratiquer la justice. Isaïe lui-même, qu'on dit avoir dû protester si Achaz avait réellement immolé son fils (ne pourrait-il pas l'avoir fait sans que le témoignage de sa protestation nous eût été conservé ?), Isaïe parle du *topheth* comme un homme qui n'en est pas autrement scandalisé ; il y veut voir brûler les Assyriens en un splendide holocauste au Saint d'Israël :

Car un *topheth* est dès longtemps préparé :
Celui-là aussi est pour Mélek.
Profond et large en a été fait le bûcher :
Paille et bois en masse.

1. Os. XIII, 2. Texte douteux.
2. MICH. VI, 7. Le passage ne serait pas moins probant quand même il serait d'un autre prophète, contemporain de Manassé, comme plusieurs l'admettent.

Le souffle de Iahvé, comme un torrent de soufre,
Y met le feu 1.

De ce passage on peut inférer que le *topheth* existait dès l'époque d'Ézéchias, et sans doute bien longtemps auparavant. Isaïe ne craint pas de faire allumer le bûcher de Mélek par Iahvé en personne, ce qui, même par métaphore ou par plaisanterie, serait un rapprochement impossible, si Iahvé n'était pas Mélek. Mais Isaïe connaît « le roi Iahvé ».

Si l'état des documeuts ne permet pas d'affirmer, il permet au moins de conjecturer que le *topheth* de la vallée de Hinnom, la future géhenne, était un lieu saint de Jérusalem antérieurement à la conquête de cette ville par David, et qu'on y offrait des sacrifices humains, spécialement des sacrifices d'enfants et de premiers-nés, au dieu de la cité, à son Mélek. Iahvé aura hérité du titre divin, du sanctuaire et des sacrifices, sans toutefois que le souvenir de ce qu'était ce culte par son origine se soit tout à fait perdu. Au temps de Manassé, le culte est plus florissant que jamais ; et comme le développement du polythéisme va provoquer une réaction iahviste, la plus forte qui se soit vue depuis l'établissement en Canaan,

1. Is. xxx, 33.

cette réaction condamnera le culte, peut-être pour la première fois en Juda ; elle le rendra à l'ancien Mélek et le refusera pour Iahvé.

Le règne de Manassé fut long ; celui du polythéisme ne le fut pas moins ; il dura même jusque sous le fils de Manassé, Amon, qui ne régna que deux ans, et périt de mort violente. Succédant à un régime de compression relative, le syncrétisme de ces rois fut, à ce qu'on dit, persécuteur. Les prophètes étaient devenus trop exigeants et trop hardis pour se taire : il n'est pas étonnant que plusieurs d'entre eux aient payé de leur vie la liberté de leur langage. Toutefois l'histoire n'a retenu le nom d'aucun de ces martyrs, et la littérature prophétique n'offre même aucune pièce que l'on puisse avec certitude rapporter à cette période troublée. Ce fut peut-être pendant ces temps d'humiliation que les serviteurs de Iahvé comprirent la nécessité d'un code qui règlerait toute la vie religieuse des personnes, des groupes locaux, de la nation même. Ainsi s'expliqueraient l'origine du Deutéronome et le grand mouvement que produisit sa découverte, au temps de Josias.

IV

Ce livre fut, comme on sait, trouvé dans le temple par le prêtre Helcias, en 621 ; présenté au roi comme la Loi de Iahvé que Moïse avait promulguée avant de mourir, au désert de Moab ; accepté par Josias comme une révélation divine, et appliqué par lui dans une réforme plus étendue et plus minutieuse que celles qui avaient été tentées auparavant. Tout étant prévu, l'exécution fut prompte, et ce fut vraiment un nouveau régime qu'on inaugura à la place de l'ancien. Le récit des Rois ne laisse pas le moindre doute à cet égard [1].

Il est certain que le contenu de cette Loi était en grande partie nouveau pour Josias et ses contemporains. Si le pieux roi avait connu plus tôt les volontés de Iahvé, il les aurait exécutées ; il ne croyait pas offenser Iahvé en n'interdisant pas le culte des hauts lieux, qui s'était pratiqué de

1. Voir II Rois, xxii, 3-13.

tout temps, sauf peut-être pendant quelques années, sous le règne d'Ézéchias, et en tolérant plus ou moins le culte des dieux étrangers, comme avaient fait presque tous les rois, depuis Salomon. Si l'existence d'une Loi de Moïse n'était pas ignorée, s'il était admis que les prêtres en étaient les détenteurs et les interprètes, on avait toujours ignoré la teneur de celle que Helcias disait avoir trouvée. Du reste, le Livre des Rois parle d'une Loi de Iahvé, mais il ne dit pas que cette Loi ait été écrite par Moïse; encore moins fait-il entendre que le livre découvert par Helcias ait été le manuscrit original d'une œuvre mosaïque, gardé pendant des siècles et finalement oublié auprès de l'arche.

On a conjecturé que le Deutéronome aurait été écrit sous Manassé, oublié dans le temple, et trouvé accidentellement quelques années plus tard. L'hypothèse est peu vraisemblable, car le rouleau ne pouvait rester inaperçu dans le sanctuaire de Iahvé ; et le texte des Rois ne donne aucunement à supposer qu'on l'ait recueilli dans les dépendances de l'édifice sacré. Que si l'on veut distinguer en cette affaire des trompeurs et des trompés, l'intérêt n'est pas grand à ce que Helcias et Shaphan, l'officier de Josias qui lui porta le livre, aient été les premiers trompés, au

lieu d'être les premiers trompeurs. Le Deutéronome, c'est-à-dire la rédaction première ou le document fondamental du livre qui nous est parvenu sous ce nom, aura été écrit plutôt pour être déposé dans le temple ; la découverte n'en aura pas été fortuite. Au point de vue littéraire, c'était comme une édition nouvelle des anciens textes, notamment du Livre de l'alliance, élaborée en vue des besoins actuels. L'auteur, parlant au nom de Moïse, écrivait ce que Moïse avait dû dire, ce qu'il n'aurait pas manqué d'enseigner dans la circonstance présente ; il considérait son œuvre comme un oracle de Iahvé, et sans doute il ne pouvait pas le concevoir autrement ; les lecteurs à qui le livre était destiné ne pouvaient aussi le concevoir comme vrai et bon que s'il leur était présenté en cette manière ; il parut tout simple de le rapporter à Iahvé, son principal auteur. Dans le cas très probable où le rédacteur se serait concerté avec Helcias pour déposer le précieux écrit dans le sanctuaire, ce qui nous semble, et ce qui serait pour nous une supercherie, a pu se faire sans que les personnages en cause aient eu pleinement conscience de la fraude qu'ils commettaient envers le peuple et le roi. Les menaces divines, qui firent surtout grande impression sur l'esprit de Josias, étaient de même nature que celles dont

les prophètes avaient accoutumé de se servir au nom de Iahvé.

La forme de la promulgation est digne de remarque. « Le roi fit rassembler auprès de lui tous les anciens de Juda et de Jérusalem. Et le roi monta à la maison de Iahvé avec tous les hommes de Juda et les habitants de Jérusalem, les prêtres, les prophètes, tout le peuple, du petit au grand; et il leur lut toutes les paroles du Livre de l'alliance, qu'on avait trouvé dans la maison de Iahvé. Et le roi, se tenant sur l'estrade, jura l'alliance devant Iahvé, s'engageant à suivre ses préceptes, ses ordonnances et ses lois, de tout cœur et de toute âme, en accomplissant les paroles de cette alliance, écrites sur ce livre. Et tout le peuple adhéra à l'alliance [1]. » Rien ne montre mieux le caractère national du iahvisme. Tout se passe comme à l'avènement d'un roi : celui-ci, en prenant possession du trône, promulgue la charte de son règne, que ses sujets, représentés par les chefs du peuple, jurent d'observer. Josias annonce la charte de Iahvé, puis il jure, en son nom et au nom du peuple, d'y être fidèle, en sorte que la nation tout entière est liée par serment envers son dieu pour tout ce qu'il lui a plu d'ordonner.

1. II Rois, XXIII, 1-3.

Des précédents existaient dans les textes, sinon dans les faits. Le décalogue iahviste et l'ancien Livre de l'alliance sont présentés comme des pactes de ce genre; on ne sait s'ils avaient été reconnus dans les mêmes conditions. Le livre des Rois parle d'un pacte juré pour l'extirpation du culte de Baal, à l'avènement de Joas; mais il serait risqué d'en identifier l'objet avec l'un ou l'autre de ces documents. Le texte le plus instructif est peut-être celui où l'on voit Josué rassemblant, avant de mourir, les enfants d'Israël à Sichem, et, après leur avoir rappelé les bienfaits de Iahvé, ainsi que ses exigences, leur proposant de choisir entre ce dieu exclusif et ceux que leurs pères ont adorés « au-delà du fleuve », ou les dieux des Amorrhéens, les anciens dieux du pays : le peuple déclare qu'il veut servir Iahvé, et qu'il est prêt à rejeter les autres dieux. Alors Josué conclut un pacte avec le peuple, lui donne des lois et des ordonnances, et érige une stèle qui doit servir de témoin touchant l'engagement contracté [1]. Or cette pierre se trouvait sous l'arbre sacré de Moré, dont le dieu sans doute

1. Jos. xxiv. Le récit appartient à la source élohiste de l'Hexateuque, mais la rédaction n'en est peut-être pas de beaucoup antérieure au Deutéronome.

n'est pas autre que El-berith, « le dieu du pacte », l'ancien dieu de Sichem. C'est donc du vieux sanctuaire de Sichem, où Iahvé s'identifia au « dieu du pacte », que pourraient être venus l'idée de l'alliance et quelqu'un des plus anciens textes où se résumaient les règles imposées par Iahvé à Israël [1]. Toujours est-il que les formes solennelles de l'engagement contracté par Josias et son peuple créaient une obligation perpétuelle et sacrée, dont la violation permettrait d'expliquer toutes les calamités publiques comme une juste vengeance du ciel.

Cette Loi de Iahvé n'était pas un rituel ni un livre de doctrine, mais un manuel complet de gouvernement théocratique. La volonté du dieu réglait tout souverainement : religion, politique, morale, rapports sociaux et internationaux. L'unité transcendante du dieu d'Israël, sinon le monothéisme absolu, y était formulée de la façon la plus explicite, et l'on en déduisait toutes les conséquences pratiques.

La centralisation du culte public était établie en principe et d'un seul coup par la prohibition des sacrifices en dehors du temple de Jérusalem,

1. Plusieurs critiques pensent que le Livre de l'alliance a été d'abord annexé à Jos. xxiv dans la source élohiste.

« le lieu que Iahvé a choisi pour y mettre son nom »[1]. Auparavant, tout animal domestique, tué pour les besoins communs ou pour les réjouissances de famille, l'était par manière de sacrifice. Il suffit de rappeler un épisode bien connu des guerres de Saül contre les Philistins[2] : le peuple avait pris dans le camp ennemi beaucoup de bœufs et de brebis, et, tout affamé après un long combat, tuait les bêtes et les mangeait sur place ; grand émoi de Saül quand il apprend cette profanation ; il fait amener une grosse pierre, qui devient un autel où on fait couler le sang de tous les animaux qu'on doit manger. D'après le Deutéronome, la tuerie pour sacrifices ne devant plus avoir lieu qu'à Jérusalem, il est admis que l'on pourra tuer des animaux domestiques, bœuf, chèvre ou brebis, pour l'usage ordinaire, sans qu'il y ait sacrifice proprement dit ; on a soin pourtant de spécifier que l'animal sera toujours saigné, et le sang répandu avec certaines précautions, en sorte que, même dans ce service de boucherie, une idée reste du sacrifice primitif et de la part qui revient à Iahvé. C'était la suppression des sacrifices de famille et de clan ; si des

1. Deut. xii, 5.
2. I Sam. xiv, 32-35.

sacrifices privés étaient encore admis, ils ne pouvaient plus avoir lieu que dans le sanctuaire national, où ils devaient être beaucoup plus rares et où ils perdaient une partie de leur caractère primitif.

Le sacerdoce recevait une organisation régulière : tous les lévites qui desservaient les sanctuaires de Iahvé hors de la capitale étaient affiliés au clergé de Jérusalem. L'exécution définitive de cette mesure n'aurait pas été sans difficultés si l'on avait eu le temps de l'appliquer. Après l'exil, les prêtres-lévites du Deutéronome, qui ne formaient qu'une catégorie, deviennent les prêtres et les lévites : les premiers étant les descendants de Sadoc, c'est-à-dire les membres de la famille qui était en possession héréditaire du sacerdoce hiérosolymitain, et les descendants d'autres familles sacerdotales qui avaient réussi à faire reconnaître leur droit; et les seconds, qui constituent désormais une catégorie subordonnée, à laquelle sont attribués des ministères inférieurs, les descendants des familles qui desservaient autrefois les sanctuaires locaux et qui avaient abandonné ou à qui on avait refusé la qualité de prêtres.

Au point de vue moral, la législation deutéronomique atteste les progrès accomplis, par l'in-

fluence des prophètes, dans la conception idéale de la société. Religieusement intolérante, comme elle devait l'être pour atteindre son but, elle respire cependant l'humanité, l'amour du pauvre, la passion de la justice. Ce n'est pas vraiment un code politique, bien qu'elle touche à tous les rapports de la vie nationale ; c'est une instruction pour toutes les consciences religieuses, à commencer par celle du prince. On peut, du reste, mesurer le chemin fait depuis le temps d'Élie, par le contenu du nouveau décalogue, reproduit dans l'Exode, avant le Livre de l'alliance, et dans le Deutéronome [1]. Les deux rédactions procèdent d'une source unique, probablement peu antérieure à la réforme de Josias, et qui vise à corriger l'ancien décalogue iahviste, ou plutôt à le remplacer. Les dix préceptes devaient être formulés en ces termes dans l'original :

Je suis Iahvé ton Dieu, qui t'ai tiré du pays d'Égypte, [de la maison d'esclaves :
Tu n'auras pas d'autre dieu que moi.
Tu ne te feras pas d'images.
Tu ne prononceras pas en vain le nom de Iahvé ton dieu.
Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier.
Honore ton père et ta mère.
Tu ne tueras point.

1. Ex. xx, 1-17 ; Deut. v, 6-21.

Tu ne commettras point d'adultère.
Tu ne déroberas point.
Tu ne seras pas faux témoin contre ton prochain.
Tu ne désireras pas ce qui est à ton prochain.

La prohibition absolue des images divines atteste un progrès de la réaction iahviste. L'absence de prescriptions proprement rituelles en est une autre preuve. La substitution des obligations morales aux pratiques cultuelles est très significative. La plupart de ces règles étaient reçues depuis longtemps, au moins pour ce qui concernait les rapports entre membres du même clan et entre Israélites. Mais la nouveauté consiste dans le caractère général qu'elles prennent, et dans la façon de les présenter comme le véritable culte que réclame Iahvé. C'est l'application du principe des prophètes : la justice plutôt que le sacrifice.

Mais, comme une religion vit de traditions cultuelles et non seulement de principes moraux, il avait bien fallu compter avec le culte établi. On l'avait donc maintenu en le réglementant de façon à en écarter ce qui était en contradiction avec l'idéal prophétique. Le Deutéronome est une loi de prêtres, conçue sous l'inspiration des prophètes. La réforme ne pouvait réussir sans le concours

du sacerdoce hiérosolymitain, et la centralisation du culte ne pouvait pas lui déplaire. A ce compromis entre la religion-culte et la religion-esprit, le prêtre devait gagner plus que le prophète, et l'on peut dire même que le livre qui a canonisé les points essentiels de l'enseignement prophétique a préparé la fin de la prophétie. Dès que les volontés de Iahvé étaient fixées par écrit, elles n'avaient plus besoin d'être constamment rappelées par des hommes inspirés : le livre était là. Et le Deutéronome, qui reconnaît les prophètes comme organes de Iahvé, leur impose une règle qui ne pouvait que gêner leur action : le prophète dont la prédiction ne s'accomplit pas doit mourir. Il est à croire pourtant que pas un prophète n'a été exécuté pour un semblable délit. Ce qui devait tuer l'institution, c'est que la *thora* de Iahvé, que les prophètes avaient presque enlevée aux prêtres, revenait à ceux-ci par le livre, en attendant qu'elle fût par les docteurs du livre définitivement reprise aux prêtres.

D'après le livre des Rois, Josias n'aurait pas seulement réformé le culte public, aboli le *topheth* dans la vallée de Hinnom, et détruit tous les lieux de culte en dehors de Jérusalem, il serait allé profaner le lieu saint de Béthel, sur l'ancien territoire du royaume du nord. Il aurait même

pris des mesures pour supprimer toute idolâtrie dans le culte privé. C'est ainsi qu'il aurait fait disparaître les *teraphim*, sortes d'idoles domestiques dont l'usage avait été commun jusqu'alors, sans être beaucoup blâmé, à ce qu'il semble, par les prophètes. Le *teraphim* paraît être un reste du culte des esprits ; c'était le bon génie de la maison ; il n'est pas autrement prouvé que ce fût l'esprit d'un ancêtre. L'image était d'assez fortes dimensions, puisque Michol, pour dissimuler la fuite de David aux émissaires de Saül, avait mis le *teraphim* du logis dans le lit de son mari. Osée parle du *teraphim* comme d'un objet ordinaire de culte. Dans les sanctuaires, le *teraphim* accompagnait ordinairement l'*éphod*, l'image ou l'instrument oraculaire de Iahvé. Le Deutéronome ne mentionne pas spécialement les *teraphim* ; mais il est assez naturel qu'on les ait compris dans la réprobation générale des images divines. On verrait par ce seul exemple que l'ancien iahvisme était fort mêlé de croyances et de pratiques analogues à celles des religions païennes, et qui provenaient de la même source, le culte des esprits. Son épuration ne pouvait être l'œuvre d'un jour.

La réforme de Josias n'eut pas de succès immédiat, car elle ne changea pas l'esprit de la nation, et elle n'eut pas de durée. Le pieux roi avait pu

faire disparaître les monuments publics des cultes étrangers, les autels et les images ; il avait pu interrompre plus ou moins complètement la tradition des sacrifices sur les hauts lieux ; il avait pu célébrer en l'honneur de Iahvé des fêtes comme on n'en avait jamais vu avant lui, où les enfants de Juda réunis semblaient s'occuper tous et uniquement de leur dieu, sans que l'idolâtrie ou la débauche vinssent souiller les hommages qu'ils lui rendaient. Mais si l'on avait établi un certain ordre extérieur, on n'avait pas régénéré les âmes. La masse, qui était idolâtre sous Manassé et sous Amon, n'avait pas été subitement saisie de ferveur monothéiste parce que l'on avait trouvé un livre de Loi dans le temple, et que Josias avait voulu, conformément à ce livre et aux réclamations des prophètes, faire honorer Iahvé de telle ou telle façon, à l'exclusion de tout autre dieu. Il est probable que le peuple avait d'abord, comme le roi lui-même, eu peur des menaces contenues dans le livre, et auxquelles les circonstances politiques donnaient de l'actualité ; on avait cru aussi retrouver la religion des ancêtres et mériter les faveurs de Iahvé en la pratiquant. Cette impression ne fut pas durable. L'esprit idolâtrique fut seulement comprimé pendant quelques années ; il continuait à se satisfaire

dans les superstitions privées ; et le vrai culte de Iahvé, l'amour de sa gloire et de sa justice, que le Deutéronome voulait inculquer, ne vivait réellement que dans une faible minorité.

Survint la catastrophe de Mageddo, qui sembla ruiner à jamais la tentative de Josias. L'établissement religieux qu'il avait essayé de fonder n'aurait pu s'affermir qu'à la longue, par des efforts soutenus, avec un concours de circonstances favorables. La triste fin du saint roi, qui, fort de sa fidélité à son dieu, s'était porté audacieusement à la rencontre de l'armée égyptienne, et qui avait péri victime de sa confiance, pour n'avoir pas voulu traiter avec l'étranger, semblait être la condamnation de son œuvre. Jérémie lui-même, qui l'a aimé, évoque rarement son souvenir, parce que ce modèle des princes était devenu par sa mort une objection contre Dieu. On ne revint pas néanmoins aux débordements idolâtriques du temps de Manassé ; le culte du temple resta pur ; mais chacun reprit sa liberté ; les cultes étrangers eurent de nouveau libre carrière. On n'en avait pas moins confiance en Iahvé, et l'on croyait à l'indestructibilité du temple. C'est pourquoi l'on osa se mesurer deux fois contre Nabuchodonosor, en s'appuyant sur l'Égypte.

Le Deutéronome et Josias n'avaient travaillé

que pour l'avenir ; le livre, en effet, restait, avec le souvenir de l'expérience faite, et il n'eut jamais besoin d'être retrouvé, car on ne le laissa point perdre. Les fidèles de Iahvé savaient où prendre la loi de leur dieu ; et l'on savait aussi que cette loi avait été mise en pratique ; on avait même pu remarquer ce qui lui manquait encore pour régler parfaitement la vie d'Israël en tant que peuple de Dieu. Il était acquis maintenant que la religion d'Israël se fonde sur une révélation unique dans l'histoire ; qu'Israël est, par le choix du vrai Dieu, un peuple élevé au dessus de tous les autres ; que son passé même est unique par les merveilles que Iahvé a opérées à son occasion et en sa faveur. En achevant de jeter les Juifs hors des voies que suivent les nations destinées à vivre, le Deutéronome a fondé le judaïsme ; car il a préparé l'organisation d'une communauté religieuse dont l'existence n'était plus subordonnée à celle d'un État judéen.

V

Si l'histoire de la religion israélite, dans les années qui précèdent immédiatement la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, n'est pas contenue tout entière dans la vie et l'action de Jérémie, du moins la fortune et les écrits de ce prophète en donnent la plus juste idée. Jérémie, dès avant la mort de Josias, ne croit pas à la conversion du peuple ; il ne cessera pas d'annoncer la ruine de la nation, au risque d'attirer sur lui la vengeance des princes et la défiance des masses. Il est franchement impopulaire, ce que n'avait pas été Isaïe, et il dit tout ce qu'il faut pour l'être. On ne le comprend pas. Joachim le hait ; Sédécias le vénère, à moins qu'il ne le craigne, et il n'ose pas le protéger ouvertement contre ses ennemis. C'est que Jérémie prévoit une affliction terrible, même pour le petit nombre des justes, et une ruine sans fin pour le grand nombre, superstitieux et grossier, aveugle et égoïste. Il se moque des prophètes de bonheur qui flattent le peuple, et il soutient que les prévisions sinistres sont les seules

vraies, qu'on ne peut être le messager de Iahvé en annonçant que Juda ne sera pas détruit.

Comme ces tristes pronostics affligent celui qui les fait, comme il souffre profondément de l'opposition qu'il soulève, comme il ne s'encourage lui-même que par la conscience du devoir, il faut qu'il ait vu et senti l'endurcissement incorrigible de ceux qu'il s'efforçait d'arracher à la condamnation divine ; il est persuadé qu'une longue épreuve est nécessaire pour purifier les âmes ; il constate que presque personne ne comprend comme lui le caractère inéluctable et salutaire de cette épreuve ; il voit venir la ruine de sa nation, et il en est tellement assuré qu'il paraît presque la souhaiter ; les captifs de Babylone lui semblent en meilleure voie que les Juifs laissés par Nabuchodonosor en Palestine, et c'est en effet le groupe des exilés qui sauvera la religion des prophètes ; il n'a pas vu la restauration du culte, et les Juifs qui l'avaient emmené en Égypte n'étaient rien moins que dociles à sa parole ; quelles qu'aient été les circonstances de sa fin, il a été le martyr de sa destinée, car il a lutté toute sa vie pour une cause qui se perdait, pour ainsi dire, entre ses mains ; et s'il n'a pas cessé de croire au triomphe de Dieu, il n'a connu lui-même que les amertumes de la défaite.

Son attitude à l'égard de la réforme de Josias est obscure pour l'histoire. Il semble n'y avoir eu que peu ou point de part, n'en avoir rien attendu, ou n'en avoir pas été satisfait. Les interprètes ne sont pas d'accord sur le sens qu'on doit attribuer à un passage de ses oracles[1] où il dit :

Même la cigogne dans les cieux connaît sa saison ;
La tourterelle, l'hirondelle, la grue observent le temps
[de leur retour ;
Mais mon peuple ne connaît pas la règle de Iahvé.
Comment pouvez-vous dire : « Nous sommes instruits,
Et la Loi de Iahvé est avec nous »?
Vraiment, c'est en mensonge que l'a tournée
Le style menteur des scribes.

Voilà qui est peu flatteur, en toute hypothèse, pour la Loi écrite. L'oracle a pu être prononcé avant la promulgation du Deutéronome; mais il n'a été rédigé sans doute qu'assez longtemps après, et le langage du prophète est bien difficile à expliquer, s'il reconnaît comme Loi de Iahvé un texte quelconque. Beaucoup se refusent à penser qu'il ait pu traiter de fraude la publication du livre trouvé par Helcias. Mais ce n'est pas précisément le faux littéraire ni la mise en scène de la découverte qu'il aurait ainsi appré-

1. Jér. viii, 7-8.

ciés; ce serait le contenu même de tous les textes déjà autorisés, qui lui aurait paru répondre insuffisamment à la volonté de Iahvé, ou prescrire des choses qui y étaient contraires. Jérémie semble ne vouloir connaître d'autre Loi que l'enseignement des prophètes; il juge sévèrement la *thora* des prêtres, et le Deutéronome a pu être pour lui, ce qu'il est à beaucoup d'égards, une loi sacerdotale. L'homme qui a fait dire à Iahvé : « Lorsque j'ai fait sortir vos pères du pays d'Égypte, je ne leur ai rien enseigné ni prescrit en matière d'holocaustes et de sacrifices; mais voici le commandement que je leur ai donné : Écoutez ma voix et je serai votre dieu, vous serez mon peuple [1] », a bien pu n'approuver pas la réglementation cultuelle qu'on disait avoir été promulguée au pays de Moab. Même la centralisation du culte à Jérusalem devait toucher assez peu le prophète, qui ne cessait pas d'annoncer la ruine prochaine de la ville et du temple. Les nabis qui ont contribué à à la réforme sont plutôt ceux qui croyaient encore, comme Isaïe, à l'inviolabilité de Sion. Ce sont les prophètes nationalistes et optimistes, que Jérémie traite de faux prophètes, bien qu'ils aient pu être aussi sincères que lui dans leur conviction.

1. Jér. vii, 22-23.

En réalité, pour assurer l'avenir du iahvisme, il ne suffisait pas de critiquer les abus du présent, d'après un idéal de religion pure. Les religions, dans l'histoire, ne sont pas des théories, ni des sentiments, ni des aspirations mystiques, mais des traditions de vie sociale que garantit la consécration du rite. Un esprit anime ces institutions; mais ce sont les institutions qui donnent consistance à l'esprit et conservent son action dans le monde. L'on dit souvent que la religion des prophètes a été matérialisée, rétrécie et abaissée dans la Loi. A proprement parler, il n'exista jamais de religion des prophètes, — pas plus qu'il n'y a eu de religion de Jésus, — mais un immense effort pour relever le culte d'Israël vers un idéal de plus en plus parfait en ce qui regarde la croyance religieuse, la conscience morale et la justice sociale. En tant que cet effort tendait à se dégager de toute institution et à ne reconnaître d'autre loi que l'inspiration individuelle, il s'est perdu et ne pouvait que se perdre dans le vide. En tant qu'il a pu s'incarner dans l'institution, il a vécu et agi. Jérémie représente le pur esprit du iahvisme prophétique. C'est la Loi écrite, qu'il dédaignait, qui a sauvé de son rêve généreux ce que le temps en pouvait utiliser.

CHAPITRE V

LE JUDAÏSME

Jamais l'occasion ne s'est représentée d'appliquer en sa forme primitive la loi du Deutéronome. Après la mort de Josias (610) commence l'agonie du royaume de Juda. Jérusalem succombe en 586. Le temple est détruit, et Iahvé n'a plus d'habitation sur la terre. La nation même s'évanouit pour un temps, et, en un sens, pour toujours, le judaïsme devant être désormais beaucoup moins une nationalité qu'une religion. Les meilleurs éléments de la population avaient été transportés en Chaldée; cette élite se retrempa dans l'adversité; on se serra autour de Iahvé et de ses ministres, prêtres et prophètes : la religion était tout ce qui restait du passé, tout ce qui avait encore un avenir. Les individus moralement faibles et d'esprit superstitieux se fondirent dans les masses païennes. Comme les déportés de Sa-

maric s'étaient assimilés aux populations parmi lesquelles les rois d'Assur les avaient transplantés, les Judéens dont la foi religieuse n'était pas assez ferme et pure cessèrent bientôt d'être iahvistes. Restait le groupe fidèle, en qui subsistait l'esprit des prophètes et de la Loi. On y vivait de souvenirs et d'espérances. Le livre d'Ézéchiel, la seconde partie d'Isaïe (dans les chapitres XL-LV) nous montrent quelles étaient alors les préoccupations et les aspirations des Israélites pieux. On attendait la restauration et on la préparait. Quand elle s'effectua, ce fut d'après un programme en quelque sorte fixé d'avance, et qui s'inspirait de tout autres considérations que celle de la situation faite aux débris de Juda par les événements politiques du temps.

I

Rien de plus anormal, au point de vue de l'antiquité, que la position religieuse de ces croyants de l'exil, dépositaires du iahvisme. Les principes

de l'enseignement prophétique ne leur permettaient pas de servir les dieux de la Chaldée; d'autre part, la tradition judéenne, confirmée encore par la réforme deutéronomique, fixait Iahvé à Sion. Il était impossible d'organiser à Babylone un culte dont l'unique centre légitime était à Jérusalem. On ne s'attacha que plus étroitement aux pratiques de religion qui pouvaient subsister sur la terre étrangère; c'est alors que le sabbat et la circoncision acquirent une importance de premier ordre comme observances caractéristiques des Juifs.

On était persuadé, par la prédication prophétique et par le Deutéronome, que les malheurs de la nation provenaient de ce que son culte n'avait pas été irréprochable; et l'on crut, toujours d'après les prophètes, que la religion des ancêtres n'avait été qu'infidélité depuis le commencement; on fut ainsi amené à rêver pour l'Israël de l'avenir un culte pur, qui protègerait ses adeptes contre le retour du châtiment divin. Par là s'explique la confection de rituels qui n'étaient d'aucun usage immédiat, mais qui devaient servir au culte rétabli. Jusqu'alors on s'était contenté de traditions orales et pratiques. Mais, le culte du temple ayant cessé, le nouveau rituel ne pouvait exister que par écrit. On se mit donc à

codifier les anciennes coutumes, en les coordonnant aux idées prophétiques. Car il s'agissait maintenant de concilier les exigences de cette religion morale avec les conditions traditionnelles et populaires du culte. Les prêtres étaient mieux qualifiés que personne pour une telle besogne. C'est pourquoi l'œuvre de ce temps est bien personnifiée dans Ézéchiel, prêtre, prophète, et l'on peut dire rédacteur de Loi.

Comme prophète, Ézéchiel enseigne encore; mais l'activité littéraire l'emporte chez lui sur celle du prédicateur. Il est, à notre connaissance, le premier des prophètes en chambre qui écrivent des visions d'apocalypse. Beaucoup de ses oracles n'ont jamais été prononcés, et il travaille les tableaux de ses visions. Le prêtre se reconnaît en lui à ce que le prophète est ritualiste, ce que n'étaient pas du tout Jérémie, bien qu'il fût d'origine sacerdotale [1], ni Isaïe, ni Amos, ni Osée. Il fallait être prêtre pour concevoir le règne messianique en forme de liturgie exacte, et le subordonner rigoureusement au service du temple. Moraliste, Ézéchiel professe avec beaucoup d'em-

1. Mais Jérémie n'appartenait pas au sacerdoce hiérosolymitain. Peut-être devrait-on avoir égard à cette circonstance pour expliquer son parfait détachement à l'égard du temple.

phase le principe de la rétribution individuelle, qui s'accorde assez mal avec les anciennes idées sur la punition d'Israël comme peuple et pour les péchés des pères. Il conçoit le rapport d'Israël avec Iahvé comme un pacte conclu au désert, et qui avait un objet cultuel, notamment l'observance du sabbat, qui paraît être pour lui le signe essentiel du iahvisme ; et c'est à propos de ces lois anciennes qu'il parle des mauvais préceptes qui ont été donnés par Iahvé à Israël pour le perdre [1]. A la différence de Jérémie, il reconnaît donc comme lois mosaïques le Livre de l'Alliance et le Deutéronome. Le grand péché d'Israël a été l'idolâtrie ; c'est pourquoi l'Israël de l'avenir sera caractérisé par un culte conforme aux règles établies par Iahvé lui-même. On n'imagine pas plus complète répudiation du passé. Plus que tout autre, ce prophète a instruit le judaïsme à ne rien comprendre à sa propre histoire [2]. La vie d'Israël n'a été que perpétuelle idolâtrie, Ézéchiel dit prostitution, développant le symbole, formulé par Osée, du mariage de Iahvé avec son peuple, en descriptions d'un réalisme qui touche à l'obscénité. Au lieu des nobles pa-

1. *Supr.* p. 186.
2. Stade, 84.

triarches, il donne pour ancêtres à sa nation un père amorrhéen et une mère hittite. Jérusalem, Samaric, Sodome, c'est tout un.

Le dieu d'Ézéchiel est plus antropomorphique, on dirait volontiers plus archaïque, que celui de Jérémie. Le prophète le voit en forme humaine, sur un char fantastique. Mais ce dieu a perdu tout lien avec le Sinaï. La « gloire de Iahvé » vient du nord, de la montagne des dieux, qu'Ézéchiel paraît identifier avec le jardin d'Éden. On avait dû trouver un domicile à Iahvé depuis qu'il avait abandonné Sion, et il était devenu trop grand pour qu'on le renvoyât au désert. Bien qu'il abhorre les cultes étrangers, Ézéchiel a l'imagination toute remplie de données mythologiques. Par lui commence l'exploitation des mythes païens dans la littérature apocalyptique. Il semble avoir fait des dieux les auxiliaires de Iahvé : les sept êtres célestes qui président à la destruction de Jérusalem [1] pourraient être les dieux des sept planètes, et celui d'entre eux qui a une écritoire serait Nabu. Est-ce à Babylone que l'esprit du prêtre iahviste se serait imprégné de ces éléments empruntés au polythéisme ? On l'admet volontiers. Mais ne serait-ce pas plutôt sous

1. Ez. IX.

le règne de Manassé qu'on se serait fait, dans le temple de Jérusalem, une sorte de gnose syncrétiste que la réforme deutéronomique n'aurait pas atteinte, ou qu'elle aurait seulement corrigée, sans la détruire. Le récit iahviste du déluge, qui n'est pas fort ancien, pourrait être de cette époque.

Avec l'anonyme désigné ordinairement sous le nom de second Isaïe, l'on retrouve la ligne tout idéaliste de Jérémie. Mais la décadence du prophétisme apparaît en ce que l'auteur ne se fait pas connaître. Son œuvre n'a plus rien d'une prédication, ni même d'une prophétie originale. Elle consiste en développements éloquents sur la prochaine délivrance d'Israël ; et si remarquable qu'elle soit par le sentiment qui l'anime et par l'harmonie du style, elle dépend beaucoup, pour le fond, des écrits prophétiques du passé. L'auteur ne dit jamais rien de son inspiration, quoiqu'il parle souvent au nom de Iahvé. Il est prophète, puisqu'il annonce et interprète les desseins de Dieu, mais il est très peu visionnaire. Au lieu d'être, comme Ézéchiel, l'homme de la Loi à venir, il est seulement l'homme de l'espérance, et il exploite librement tous les thèmes qui peuvent exciter et entretenir la confiance.

Chez lui enfin l'on rencontre la formule du mo-

nothéisme absolu : Iahvé seul a fait le monde et gouverne l'histoire ; lui seul est Dieu, et les dieux étrangers, que l'auteur identifie à leurs images, sont un pur néant. Cette dernière idée ne prévaudra pas, du moins pas complètement, sur celle d'Ézéchiel. Les dieux resteront à l'état d'esprits subordonnés au Dieu unique. On admettra que,

> Quand le Très-Haut pourvut les nations,
> Quand il sépara les enfants des hommes,
> Il fixa les frontières des peuples
> Selon le nombre des fils de Dieu;
> Car la part de Iahvé, c'était Jacob,
> Et son lot Israël [1].

Puis les deux idées s'amalgameront, et l'on dira que les dieux des nations n'existent pas, mais que ce sont des esprits que Dieu avait chargés ou qui se sont chargés eux-mêmes de conduire les peuples, et qui se sont mal acquittés de leur fonction.

Tout en insistant sur la création du monde par Iahvé, le second Isaïe n'a pas l'idée philosophique de la création, la notion du monde tiré du néant. Iahvé a organisé le chaos, il en a même

1. Deut. xxxii, 8-9, d'après le grec.

triomphé. Bien qu'il n'ait pas l'esprit teinté de mythologie, comme Ézéchiel, l'Anonyme a connaissance d'une lutte de Iahvé contre la puissance ténébreuse que le démiurge a dû vaincre pour organiser le monde actuel :

Lève-toi, lève-toi, revêts-toi de force,
Bras de Iahvé !
Lève-toi comme aux premiers jours,
Au temps jadis !
N'est-ce pas toi qui as fendu Rahab,
Transpercé le monstre ? 1

Rahab est la redoutable Tiamat, que le démiurge babylonien Marduk a coupée en deux pour faire le ciel et la terre. Ce mythe a pu être connu des Juifs avant la captivité. On en retrouve des traces dans Job et dans quelques psaumes. L'écrivain sacerdotal de l'Hexateuque a voulu l'ignorer dans sa description systématique de la cosmogonie, bien que lui non plus n'ait pas l'idée de création, et qu'il place d'abord le démiurge en face du chaos à organiser.

De même que le second Isaïe a l'idée du Dieu unique et universel, il s'est fait de la vocation d'Israël une conception plus haute que ses devan-

1. Is. LI, 9-10.

ciers : Israël a été choisi pour annoncer aux nations le vrai Dieu ; il a succombé dans cette tâche, mais il revivra, et sa restauration sera le salut des Gentils Vue grandiose et qui atteint au plus haut degré d'universalisme qui se rencontre dans la prophétie : par l'ampleur de sa perspective, elle dépasse l'Évangile de Jésus ; et saint Paul lui-même, sous la contrainte des événements, l'a plutôt rétrécie. On ne se douterait pas que l'auteur a été à l'école de Jérémie et d'Ézéchiel. C'est qu'il y a pour lui deux Israël : un Israël du passé, réel et historique, coupable aussi, hélas ! et qui n'a pas rempli sa mission, ce dont Iahvé l'a justement puni ; et un Israël idéal, fidèle et parfait, représenté sans doute autrefois par les justes et les prophètes, qui a souffert en eux toutes les tribulations dont a été affligé le peuple élu, mais à qui surtout appartient l'avenir, parce qu'il va sortir de la mort pour éclairer les peuples.

C'est trop peu de rétablir les tribus de Jacob,
Et de ramener les survivants d'Israël ;
Je fais de toi la lumière des nations,
Pour que mon salut arrive à l'extrémité de la terre [1].

1. Is. XLIX, 6.

Ézéchiel séparait Israël des peuples dans sa cité de l'avenir, et la Loi le séparera d'eux véritablement dans le monde. Le second Isaïe rassemble païens et Israélites, et même il prévoit, un peu témérairement, la conversion de Cyrus. Un privilège cependant reste au peuple de Dieu : il règnera sur les nations converties.

Ce qui arriva ne pouvait manquer d'être fort au-dessous d'un si beau rêve. Mais peut-être ne fallait-il pas moins qu'une telle ardeur d'espérance pour décider à une émigration nouvelle et volontaire ces exilés qui avaient pris racine dans le pays de leurs ennemis, et qui avaient fini par s'y bien trouver. Quand Cyrus leur octroya la faculté de retourner dans leur pays, ils n'en profitèrent pas tous, et quantité de Juifs, restés fidèles à leur Dieu et en communion avec leurs frères de Palestine, continuèrent à séjourner près des fleuves de Babylone. La situation du judaïsme hiérosolymitain resta longtemps précaire ; ce fut la colonie babylonienne qui le soutint de ses encouragements, de ses convictions, de son appui auprès des princes, et même de son argent. Les déportés qui revinrent, sous la conduite de Zorobabel, s'établir à Jérusalem et relever la ville, puis le temple, étaient peu nombreux, et ils furent bientôt comme isolés au milieu d'une popula-

tion qui n'avait pas reçu les leçons de la captivité. Le menu peuple des campagnes, qui était resté dans le pays, n'avait pas oublié Iahvé, mais sa religion était celle d'avant l'exil; il n'avait ni l'enthousiasme ni l'esprit légaliste des Juifs qui arrivaient de Babylone. Grâce aux secours qui lui vinrent de là, l'établissement hiérosolymitain se fortifia peu à peu ; et lorsque sa ferveur piétiste s'inquiétait ou semblait décroître, les fidèles de l'exil pourvoyaient à son besoin. C'est de l'exil que fut importée, par Esdras, et sous le patronage de Néhémie, la Loi qui donna au judaïsme sa forme définitive.

II

Si les derniers chapitres d'Ézéchiel (XL-XLVIII), où est réglé le statut de l'Israël à venir, n'avaient point été rattachés à l'œuvre d'un prophète connu, et que leur auteur les eût placés sous le nom de Moïse, en les présentant comme une révélation faite à Israël dans le désert, ils auraient pu figurer dans la Loi. D'autres héritiers de la tra-

dition sacerdotale, travaillant dans le même esprit, élaborèrent un rituel qui a été incorporé au document de l'Hexateuque dit Code sacerdotal. Ce rituel a été appelé par les critiques *Loi de sainteté*[1], à cause de l'idée qui le domine : faire d'Israël, par la pratique d'un culte réglé jusque dans ses moindres détails, un peuple saint et digne du Dieu qu'il sert. Le point de vue du prêtre s'accuse dans cette préoccupation, car la sainteté ne consiste pas uniquement dans la perfection morale, mais aussi, on pourrait dire d'abord, en une pureté rituelle qui procède des conceptions primitives sur la pureté et l'impureté des choses, dont on conçoit tout matériellement le rapport avec la divinité. De vieilles superstitions, d'ailleurs inoffensives en elles-mêmes, prennent ainsi l'apparence de prohibitions divines : par exemple, la défense de semer deux sortes de grains dans le même champ, ou celle d'employer deux matières différentes dans le tissu d'une étoffe ; ou bien ce sont des coutumes familières aux cultes païens qui sont interdites, comme les tatouages, que l'ancien iahvisme paraît avoir connus[2]. Tout

1. Cf. *supr.*, p. 31.
2. Ex. XIII, 9, 16, y fait allusion. Il semble que les anciens prophètes aient porté un signe au front. Cf. I Rois, XX, 41. Allusion au tatouage de la main dans Is. XLIV, 5.

cela se mêle à des prescriptions ou défenses d'ordre moral et proprement religieux. Et tout se justifie de la même manière : « Vous serez saints pour moi, parce que moi, Iahvé, je suis saint, et que je vous ai séparés des nations pour que vous soyez à moi [1]. » Cette séparation même est un élément de la sainteté dont il s'agit.

Le même point de vue domine le Code sacerdotal tout entier. Ce recueil présente ses prescriptions encadrées dans un récit qui fait de l'ensemble comme une histoire liturgique de l'humanité, histoire, il faut bien le dire, qui ne garde à peu près nul contact avec la réalité. Mais l'auteur trouvait avantage à relier l'origine du sabbat à la création du monde, la prohibition du sang au déluge, la circoncision à Abraham, comme il en trouvait à rattacher la liturgie du second temple à Moïse et à la révélation du Sinaï. Car il ne craint pas de rapporter l'institution des sacrifices au temps de Moïse, sauf à supprimer de l'histoire patriarcale tout ce qui contredit cette vue systématique. Par le Code sacerdotal, ce même esprit idéaliste et ritualiste a pénétré la compilation dernière de la Loi et le Pentateuque tout entier.

1. Lév. xx, 26.

On peut voir, dans le livre de Néhémie, que la promulgation de la Loi par Esdras se fit dans des conditions analogues à celle du Deutéronome au temps de Iosias, et que la législation sacerdotale n'était pas, dans son ensemble, connue d'avance par la communauté qui s'engagea solennellement à l'observer. De même que Josias déchira ses vêtements en signe de profonde douleur, quand il eut entendu la lecture du Deutéronome, épouvanté qu'il était de la colère de Iahvé pour l'inobservation de cette Loi par les générations antérieures, qui l'avaient ignorée, le peuple convoqué par Esdras fondit en larmes quand on lui donna connaissance du nouveau code. Et comme Josias et le peuple avaient juré d'observer la Loi d'Helcias, Néhémie et les Juifs réunis jurèrent d'observer la Loi d'Esdras. Cette fois même on rédigea l'engagement par écrit ; Néhémie le signa, ainsi que les prêtres et les notables ; la masse suivit les chefs et promit, « avec imprécation et serment, de marcher dans la Loi de Dieu, qui avait été donnée par Moïse, le serviteur de Dieu[1] ». De même enfin que l'auteur des Rois observe à bon droit que l'on n'avait jamais célébré depuis le temps des Juges (ni même auparavant)

1. Néh. x, 30.

une Pâque semblable à celle que fit Josias en la dix-huitième année de son règne, la Chronique remarque avec raison que, depuis le temps de Josué (ni en aucun temps), les enfants d'Israël n'avaient célébré la fête des Tabernacles comme ils firent après la promulgation de la Loi d'Esdras [1].

Les conditions pratiques moyennant lesquelles Israël sera vraiment la nation de Iahvé, la nation sacerdotale qu'elle doit être pour le Dieu qui, par un choix unique, l'a discernée entre tous les peuples, sont déterminées dans le Code lévitique avec la plus grande précision. La terre occupée par les enfants de Jacob est sainte en tant que propriété de Dieu ; mais plus saint encore est le Tabernacle, c'est-à-dire le Temple, seul endroit du monde où se célèbre le culte divin et où Iahvé se rend présent pour recevoir les offrandes qui lui sont dues. Saints sont les temps que Dieu se réserve comme lui appartenant en propre, et d'abord ses sabbats. Mais le système sabbatique se développe en des proportions extraordinaires : la terre elle-même doit avoir son sabbat et rester inculte tous les sept ans ; et au bout de sept périodes septénaires, il y aura un grand sabbat,

1. Cf. II Rois, xxiii, 22 ; Néh. viii, 17.

l'année jubilaire, aussi repos du sol et temps où les terres aliénées doivent revenir à leurs anciens possesseurs. Cette singulière économie sociale a pour objet de manifester le droit souverain de Iahvé, seul vrai propriétaire de la terre israélite. Tout un système de redevances est organisé pour reconnaître ce droit par les prémices, les dîmes et la succession régulière des sacrifices dans le temple. Saints doivent être tous les enfants d'Israël par l'observation rigoureuse de la circoncision et de toutes les prescriptions concernant les choses pures et les choses impures, les états de pureté et d'impureté. C'est vraiment un peuple de prêtres, et on le dit. Mais comme tous ne peuvent réaliser les conditions spéciales de pureté requises pour le service divin, il se fait comme une délégation du peuple dans la personne des prêtres, censés descendants d'Aaron par ses deux fils Éléazar et Ithamar, pour les fonctions du culte, et dans celle des lévites, pour les ministères inférieurs de la maison de Dieu et pour assister les prêtres.

Ceux-ci ont un chef, le grand prêtre, censé successeur d'Aaron, qui devient le personnage principal de la nouvelle communauté. Avant la réforme de Josias, le corps sacerdotal n'avait pas de chef unique, bien que le premier prêtre

du temple fût déjà un personnage considérable; mais il était dépendant du roi, et les prêtres des sanctuaires en dehors de Jérusalem ne relevaient pas de lui. Dans les conditions que faisait au judaïsme la restauration autorisée par Cyrus, le chef du sacerdoce hiérosolymitain, pour tout ce qui n'était pas réservé au pouvoir politique étranger, était le véritable chef des Juifs ; le Code sacerdotal consacrait expressément son autorité suprême et sa dignité unique dans l'ordre religieux. Sa puissance devait grandir et grandit, en effet, peu à peu. Dès le retour de l'exil, une sorte de rivalité existe entre Zorobabel et le prêtre Josué, et il y a bien aussi quelques tiraillements entre Néhémie et le grand prêtre Éliashib. Mais quand il n'eut plus affaire qu'à des gouverneurs persans, le pontife, qui disposait de revenus immenses, fut le véritable maître du petit État juif. Aussi bien, quand la famille de Mathathias aura provisoirement reconquis l'indépendance nationale, le chef politique, profitant de ce qu'il est de race sacerdotale, assumera-t-il la dignité de grand prêtre. Hérode, qui ne pouvait y prétendre, eut soin de s'attribuer le choix du pontife et de ne pas laisser longtemps dans cette fonction le même personnage. Les Romains en firent autant.

Mais l'importance religieuse de ce pontificat n'est pas en proportion de son importance politique. Celle-ci n'avait pas été prévue par les théoriciens du code lévitique, préoccupés avant tout de la centralisation du culte, de l'unité du sanctuaire, et de celle de la hiérarchie sacerdotale. La réglementation du sacerdoce fait partie du système qui organise théocratiquement, l'on peut dire cultuellement, la vie de la communauté. Ce système est complet ; il est fait presque tout entier de matériaux anciens, mais il est nouveau par l'esprit qui anime l'ensemble et qui donne signification à toutes les parties.

D'une part, il semble que la ruine du premier temple et la suppression temporaire des sacrifices aient achevé de purifier, de spiritualiser l'idée de Iahvé. Iahvé n'est plus, avant tout, le dieu d'Israël, c'est Dieu tout court ; on ne se le figure plus conversant familièrement avec les hommes, et l'écrivain sacerdotal a eu soin de supprimer la naïve histoire d'Éden, ainsi que le contenu presque entier des légendes patriarcales ; l'orage est encore l'instrument des manifestations divines, mais c'est parce que Dieu le choisit ainsi, et non plus par une sorte d'affinité naturelle ; Dieu s'abstrait du monde et du commerce extérieur des hommes pour ne communiquer qu'avec leur

esprit, plus peut-être avec leur esprit qu'avec leur cœur. A cette tendance quelque peu intellectualiste on doit le beau récit de la création qui ouvre maintenant la Bible, la philosophie de l'ancienne histoire sainte, et l'idée des pactes successifs avec Adam, Noé, Abraham, Moïse. Rien n'était moins vrai comme histoire, mais c'était un remarquable produit du rationalisme théologique. Tout cela était raisonné au point de sembler fort raisonnable. Sur cette base, le monothéisme juif et chrétien a édifié une philosophie générale de l'univers et de l'histoire qui a pu s'imposer au monde ancien, et qui n'a été sérieusement mise en question que par le travail scientifique des derniers siècles.

D'autre part, on croirait assister à une matérialisation du culte, qui contraste singulièrement avec la spiritualisation de la croyance. Cependant la Loi d'Esdras ne matérialise le culte que par rapport à nous, si l'on peut dire, non par rapport à ce qui existait antérieurement. Elle ne le matérialise pas eu égard à la religion des prophètes, attendu qu'il n'y a pas eu de religion des prophètes, mais une critique des prophètes sur un culte fort mêlé d'idolâtrie et de superstitions ; c'est ce culte qu'il faut comparer à celui du Code lévitique pour apprécier équitablement ce der-

nier. A cette époque, et dans ce milieu, il ne pouvait venir à l'esprit d'aucun législateur religieux que le régime des sacrifices dût être aboli. Ce qui fait que le Code sacerdotal paraît recommander une religion plus extérieure et plus rituelle que le Deutéronome, c'est que l'on a voulu introduire dans sa réglementation beaucoup de coutumes et d'observances, notamment tout le détail du service liturgique, dont les auteurs du Deutéronome n'avaient pas jugé à propos de parler, mais qui n'en existaient pas moins, et qui devaient attirer l'attention des légistes de l'exil. Les prescriptions concernant les choses pures et impures, et toute la liturgie des sacrifices, ne sont que la codification et la systématisation d'usages fort anciens. On élimina ce qui était en contradiction avec la foi monothéiste, les pratiques visiblement entachées d'idolâtrie et de superstition, ce qui avait rapport à la divination et au culte des morts; de tout le reste, de tout ce que l'on regardait comme un élément de culte, on fit un cycle d'observances minutieusement étudiées, où l'on voyait un moyen de reconnaître la souveraineté de Dieu par un service perpétuel d'obéissance. Tant s'en faut d'ailleurs que, pour la masse et même pour les docteurs de la Loi, ces pratiques fussent indifférentes en elles-mêmes et dépourvues de valeur

intrinsèque. Et l'on ne s'arrêta pas en si beau chemin. La législation d'Esdras marque les débuts d'une casuistique dont le développement exagéré pourra être un jour nuisible à la vraie morale religieuse. Pour le moment, c'était une façon d'inventorier l'héritage du passé, en neutralisant la signification primitive, plus ou moins naturaliste, des rites anciens.

A son heure, le Code sacerdotal, au lieu d'être un recul, est plutôt l'indice d'un progrès dans l'évolution du judaïsme. Il sanctionne le compromis, inauguré par le Deutéronome, entre la foi des prophètes, avec ses tendances idéalistes et individualistes, et les exigences d'une religion populaire, on peut dire de toute religion, qui implique la communion des croyants par le moyen d'un culte traditionnellement fixé. Il a donné au monothéisme, défini maintenant comme croyance, la protection extérieure dont il avait besoin pour s'enraciner fortement dans la conscience du peuple juif. Pour que la foi monothéiste devînt indestructible en Israël, il a fallu que le peuple élu fut séquestré, pour ainsi dire, et mis à l'abri des influences païennes, par sa soumission à une règle sévère et compliquée. « Les religions, écrit Renan, puisent souvent une force de conservation dans les gênes qu'elles impo-

sent[1]. » Moins enfermée dans la Loi, la communauté juive aurait été plus accessible aux séductions du dehors, et elle aurait été facilement détournée de ce qui a été son œuvre dans l'histoire religieuse de l'humanité. Il est vrai que cette loi pesante ne pouvait être efficace qu'à condition d'être acceptée ; mais elle eut toujours des partisans assez ardents pour la faire triompher, au besoin par la violence, lorsque son autorité a paru menacée.

Une pratique à peine mentionnée dans la Loi, puisqu'elle est indiquée pour la seule solennité de l'Expiation[2], le dixième jour du septième mois, et qui prend néanmoins une grande place dans les habitudes religieuses des Juifs à partir de l'exil, est celle du jeûne. Il semble qu'on se soit accoutumé à célébrer ainsi, durant la captivité, les anniversaires douloureux. Auparavant, des jeûnes étaient prescrits seulement dans les calamités publiques ; mais le jeûne faisait régulièrement partie des rites funéraires, et peut-être se rattache-t-il en effet par ses origines au culte des morts. On suivait pour les jeûnes publics le même cérémonial que pour le deuil.

1. *Histoire du peuple d'Israël*, II, 465.
2. Lév. xxiii, 27.

Quand il s'agit, par exemple, de promulguer la Loi d'Esdras, « les enfants d'Israël s'assemblent en jeûne, vêtus de sacs, avec de la poussière sur la tête [1]. » A cette époque, on se préparait par le jeûne à toute affaire importante. C'était une manifestation de pénitence, à laquelle se joignait la confession publique des péchés nationaux, et qui devint bientôt une œuvre favorite de la dévotion privée. Les malheurs de la nation et l'esprit du judaïsme postexilien suffisent sans doute à expliquer l'extension de cette pratique.

III

Après la réforme d'Esdras et de Néhémie, le judaïsme est constitué, et il tend de plus en plus à se fermer. Jusque-là on avait bien pu être en défiance contre les petits peuples d'alentour et contre les habitants de l'ancien royaume de Samarie : l'intérêt matériel de la communauté hiérosolymitaine était d'ouvrir ses portes à ses

1. Néh. ix, 1.

voisins, et d'entretenir avec eux des relations amicales. Cette nécessité faisait contrepoids au sentiment religieux, exigeant et exclusif, que les anciens exilés avaient rapporté de Babylone. Il est même à noter que les prêtres du temple, à peine entrés dans la situation privilégiée qui leur est faite, se montrent moins zélés ou moins étroits que les légistes venus de Babylone, comme le scribe Esdras, ou que les pieux laïques, arrivant aussi de l'étranger, comme Néhémie.

En particulier sur la question des mariages avec des femmes non juives, prêtres et habitants de Jérusalem n'avaient pas les scrupules des réformateurs. Le livre de Ruth paraît avoir été écrit alors contre les mesures que les zélateurs de la sainteté israélite voulaient prendre sur ce point. Comme l'ancien iahvisme était surtout une religion d'hommes, qui ne concernait guère plus la femme que l'esclave, on avait longtemps admis sans scrupule aucun le mariage avec des femmes non israélites. Mais de tels mariages devenaient incompatibles avec l'idée qu'on se faisait de la sainteté d'Israël et avec la réprobation absolue de tout culte étranger. La polygamie restait autorisée en principe, bien que peu pratiquée; le divorce était à la volonté du mari; mais le sang de la race élue devait rester pur, et

il ne fallait pas introduire au foyer domestique la superstition et l'idolâtrie. Un conflit ne pouvait manquer de se produire entre les partisans de la liberté ancienne et les zélateurs de la Loi.

Ce sont ces divergences qui contribuèrent à l'institution du schisme samaritain. On a vu déjà que la plupart des anciens Israélites et Judéens qui étaient restés dans le pays voulaient bien servir Iahvé, mais n'avaient pas l'âpreté de zèle ni l'esprit exclusif qui animait les exilés, surtout ceux qui n'étaient pas revenus, et qui surveillaient de Babylone la fortune du iahvisme en leur patrie. Volontiers ils se seraient affiliés au culte hiérosolymitain, mais on les écarta. Ils n'étaient pas pourtant organisés en communauté rivale, n'ayant sans doute ni prêtres ni Loi. Or, il se trouva que le propre petit-fils du grand-prêtre Éliashib avait épousé la fille de Sanballat, l'adversaire de Néhémie. Quand il s'agit de renvoyer les femmes étrangères, point capital de la réforme inspirée par Esdras et exécutée par Néhémie, le petit-fils d'Éliashib aima mieux s'exiler que de congédier sa femme et de rompre avec son beau-père. Il ne fut probablement pas le seul, car Néhémie écrit dans ses mémoires [1], à l'endroit où il se vante de l'avoir

1. Néh. xiii, 29.

chassé : « Impute-leur, mon Dieu, cette profanation du sacerdoce et du statut des prêtres et des lévites ! » Les prêtres bannis se retirèrent en Samarie, et c'est alors que s'organisa la secte dite des Samaritains, dont le sanctuaire était à Sichem, sur le mont Garizim, un des lieux saints de l'ancien royaume israélite.

La rupture ne dut pas être dès d'abord aussi absolue qu'elle le devint au cours des temps. On conçoit que les Judéens de Samarie aient conservé des intelligences et des relations dans leur patrie. Les prêtres schismatiques acceptèrent la Loi telle que l'avaient faite Esdras et après lui les scribes qui rédigèrent la compilation du Pentateuque. Mais l'institution d'un culte rival, à proximité de Jérusalem, ne pouvait aller sans une hostilité bientôt déclarée. Les Samaritains reçurent seulement la Loi, non la collection des Prophètes, qui fut arrêtée un siècle après, ni, à plus forte raison, celle des Hagiographes. Leur culte fut toujours un monothéisme exact, aux termes de la Loi ; mais ce fut une religion sans enthousiasme, à laquelle semble avoir fait constamment défaut l'esprit de prosélytisme. On remarquera que les sadducéens, c'est-à-dire l'aristocratie sacerdotale de Jérusalem, entendaient aussi fonder la religion uniquement sur la Loi, et

qu'ils manquaient tout à fait de zèle religieux. Ce rapport n'est pas sans signification pour l'histoire. Le samaritanisme fut tout autre chose qu'une œuvre d'apostolat; ce fut une fondation de croyants raisonnables, en réaction contre ce qui leur semblait être un fanatisme intolérant. Ce n'est pas dans ces conditions que se produisent les grandes créations religieuses. Le groupe samaritain ne fut jamais qu'une secte juive, qui ne représentait aucunement la tradition de l'ancien royaume d'Israël. Cette secte se détacha du judaïsme au moment où celui-ci se concentrait énergiquement en lui-même avant d'exercer dans le monde la puissance de sa propagande.

A Jérusalem le prophétisme s'éteint. Quelques voix autorisées, Aggée, Zacharie, s'étaient encore fait entendre au début de la restauration, quand on reconstruisait le temple. Au temps de Néhémie, l'institution achevait de mourir. Néhémie, à la vérité, mentionne encore des prophètes, mais c'étaient, selon lui, des gens que ses ennemis payaient pour l'épouvanter de faux pronostics. « Tiens compte, ô mon Dieu, écrit encore le pieux gouverneur [1], tiens compte à Tobia et à Sanballat de ces méfaits, ainsi qu'à Noadia la prophétesse,

1. Néh. vi, 14.

et aux autres prophètes qui cherchaient à m'effrayer. » La prophétie ne s'exercera plus qu'à la dérobée, dans la littérature pseudonyme des apocalypses. Il n'y a plus de prédication prophétique. L'enseignement sacerdotal disparaît également. Le ministère officiel du prêtre ne consiste plus qu'en des fonctions liturgiques très compliquées. L'avenir est aux scribes, aux docteurs de la Loi, aux moralistes et aux casuistes. Le scribe survivra non seulement au prophète, mais au prêtre, et c'est par lui, avec sa Loi intangible, que subsistera le judaïsme. Vers l'an 200, quand fut écrit l'Ecclésiastique, il est déjà en grande autorité. Il est alors le savant et le maître, et on lui attribue la connaissance des choses divines et humaines. Toute cette science néanmoins est coordonnée et subordonnée à celle de la Loi de Dieu ; avec le temps, on n'en voudra plus avoir d'autre que celle-ci. L'institution des scribes est définitivement constituée au temps d'Hérode le Grand, où florissent les célèbres chefs d'école Hillel et Schammaï. Ils sont dès lors et ils deviendront de plus en plus les guides spirituels du peuple juif.

C'est la Loi d'Esdras qui a fait le judaïsme; mais il ne faudrait pas croire qu'elle ait réussi à éliminer tous les éléments de l'ancienne re-

ligion qu'elle avait proscrits ou délibérément négligés. De même que les vieilles légendes patriarcales ont survécu dans le cadre fourni au Pentateuque par le Code sacerdotal, beaucoup d'anciennes croyances se sont accommodées à son Dieu transcendant. Ce Dieu se suffisait à lui-même ; il créait le monde par sa parole et le gouvernait seul. Sa parole encore était dans la Loi pour la conduite de son peuple, et il n'était plus question de visions prophétiques, encore moins de songes révélateurs, pas plus qu'il n'était question d'anges autour de lui. La littérature apocalyptique ne s'en produisit pas moins, et l'on organisa autour de ce Dieu unique toute une cour céleste,

Dans le iahvisme ancien et plus encore dans celui des prophètes, l'esprit de Iahvé tendait à remplacer les esprits, et quand on parlait de l'ange de Iahvé, l'on entendait sa manifestation personnelle plutôt que l'apparition d'un être distinct de lui. Le ciel et la terre formaient un seul monde, où le ciel avait moins d'importance que la terre, car Iahvé habitait et agissait plus ordinairement sur la terre qu'au ciel. Maintenant le dieu s'était élevé tout à fait au-dessus de la nature, et l'on n'allait pas tarder à ne plus oser même prononcer son nom de Iahvé, soit par

crainte un peu superstitieuse du vocable qui avait rapport à une si haute majesté, soit par un sentiment confus de la parfaite inconvenance d'un nom propre pour le Dieu unique. Le ciel devient un monde distinct de la terre ; c'est le monde divin, où l'Éternel règne dans sa gloire, et qui s'oppose au monde humain, où sa volonté souffre contradiction, jusqu'à ce qu'il lui plaise de la réaliser sur la terre comme au ciel.

Et le monde divin n'est pas rempli par Dieu seul. Les fils de Dieu avaient un rôle mal défini près de l'ancien Iahvé ; ils semblent avoir appartenu surtout à la mythologie populaire, qui ne procédait pas de la tradition purement iahviste. Désormais ces membres de la tribu divine sont les serviteurs de Dieu; ils sont toujours des puissances sidérales et les patrons des peuples, ils sont l'armée des cieux. On imagine parfois que Iahvé les juge, les emprisonne, les tue ou tout au moins les réduit violemment à l'obéissance quand il n'est pas content de leur gestion. L'idée de Daniel est plus correcte. Chez lui, chaque royaume a son chef céleste, et les empires se succèdent selon que leur patron est le plus puissant en haut. Michaël est le protecteur du peuple juif ; et Gabriel l'ange de la révélation. Gabriel combat l'ange de la Perse, parce que ce royaume

est condamné à périr; comme il ne réussit pas à le vaincre, Michaël vient à son secours. Il en va de même quand il s'agit de réduire l'ange des Grecs; et Gabriel avait assisté Michaël quand il avait fallu mettre fin à l'empire chaldéen. Car ce ne sont pas les anges des empires qui se dépouillent l'un l'autre de la primauté; Michaël et Gabriel les écartent successivement quand arrive le temps fixé par le parole prophétique.

Des légions d'esprits célestes, aussi nombreuses que les étoiles, avec lesquelles ils sont plus ou moins identifiés, entourent le trône de Dieu. Leur fonction est de louer perpétuellement le Créateur : compensation pour les hommages que le paganisme lui ravit sur la terre. Ce sont les anges qui deviennent les messagers et les interprètes des révélations divines. Ézéchiel voit encore Iahvé, comme Isaïe l'avait vu ; mais des anges, exécuteurs des volontés divines, interviennent déjà dans ses visions. Zacharie ne voit plus que des anges ; ce sont des anges qui instruisent Daniel. Les anges veillent ainsi à tout, à la conduite des hommes comme à celle des éléments. Dieu est maintenant trop grand pour faire tomber lui-même la pluie et la neige, ou pour parler aux hommes. Des ministres subalternes pourvoient à toutes ces choses, selon ses ordres.

Ainsi, d'un côté les anciens dieux et une partie des anciens esprits, auxquels il faut joindre les chérubins et les séraphins, qui semblent être, par leur origine, des personnifications de la nuée orageuse et des éclairs, à moins que ce ne soient tout simplement des génies gardiens, conçus en formes d'animaux fantastiques, en viennent à constituer un corps de puissances célestes, gouvernées par Dieu, bon nombre d'entre eux restant affectés à des ministères de châtiment. Et, d'autre part, aux confins de cette sphère où s'exercent les influences divines, dans le monde inférieur, s'agitent encore les esprits de la terre, ceux qui se plaisent dans les lieux abandonnés, dans les ruines et dans les déserts, aussi les esprits des maladies qui affligent l'homme : troupe sans nombre comme celle des anges, et qui est toute prête à former l'armée de Satan.

IV

On croit d'ailleurs trop aisément que le judaïsme postexilien est tout entier dans la Loi. Sans doute la Loi donne de plus en plus sa forme

à la vie privée des Juifs, à leurs rapports sociaux. à leur vie nationale, dans la mesure où il y en a encore une. Jusqu'au soulèvement des Machabées. le judaïsme est comme un petit État théocratique et ecclésiastique sous la suzeraineté des Perses, puis des conquérants macédoniens. L'entrée de Pompée à Jérusalem (64 avant Jésus-Christ) marque la fin d'une courte période d'indépendance que le règne d'Hérode n'a pas renouvelée. Mais la monarchie asmonéenne avait pour raison d'être d'assurer le règne de la Loi, puisqu'elle était née d'une révolte contre l'hellénisme d'abord envahissant, puis persécuteur. Là est le côté le plus apparent et le plus fixe de la vie juive. Mais sa sève intime est alimentée par deux sentiments qu'on voit généralement associés l'un à l'autre, et qui corrigent l'influence desséchante et stérilisante du légalisme : la piété individuelle et les espérances messianiques. Il convient aussi de mentionner un certain effort de la pensée juive vers la philosophie par la considération de la destinée humaine et des principes d'une bonne vie.

La piété israélite des temps postexiliens s'est exprimée dans les Psaumes, dont une partie seulement paraît avoir été destinée dès l'abord à l'usage liturgique. Les Psaumes traduisent la reli-

gion du cœur, la dévotion des individus, mais d'individus qui ont, si l'on peut dire, la conscience ecclésiastique, le sentiment très vif de la communauté. L'accent tout personnel, parfois aussi très national et très juif, de cette prière ne doit point surprendre. La piété, qui est la religion individuelle, a nécessairement son principe dans le respect confiant envers l'Infini; mais elle tend à s'approprier le Dieu qui s'est révélé à elle, n'étant point satisfaite si elle ne croit posséder pour elle-même le souverain bien. Tel est le sentiment qui se fait jour dans les Psaumes, où l'on retrouve le Dieu vivant. Cependant la piété parfaite, en possédant pour elle-même Dieu tout entier, ne veut exclure personne de cet avantage. La piété juive était plus large d'espérances que de générosité; sauf de rares exceptions, elle reste plus ou moins persuadée que la possession de Dieu est pour elle un privilège national et héréditaire.

A lire les Psaumes, on est obligé de reconnaître que, pour tous les Juifs pieux, il faisait bon vivre sous la Loi :

La Loi de Iahvé est parfaite,
    Elle relève l'âme ;
Le témoignage de Iahvé est sûr,
    Il donne sagesse au simple

Les préceptes de Iahvé sont justes,
    Ils réjouissent le cœur;
Le commandement de Iahvé est pur,
    Il éclaire les yeux;
La crainte de Iahvé est sainte,
    Elle subsiste à jamais;
Les jugements de Iahvé sont droits,
    Ils sont tous équitables,
Plus précieux que l'or,
    Que beaucoup d'or fin,
Plus doux que le miel,
    Que les gouttes du rayon.
Ton serviteur aussi s'en éclaire;
    Grande récompense à qui les garde [1].

C'est le messianisme qui répondit au problème agité par les sages touchant le destin de l'homme et la justice de Dieu. La Loi induisait à poser la question. Elle promettait la vie à qui suivrait ses préceptes; mais ce qu'elle envisageait était surtout la prospérité nationale, récompense de la fidélité de tous. Le même principe de rétribution exacte ne laissait pas d'être appliqué aux particuliers, et, s'il était déjà difficile d'en découvrir l'application dans les événements de l'histoire pour ce qui concernait le peuple, il était plus malaisé encore d'en constater la vérité par rap-

1. Ps. xix, 8-12.

port à l'individu. La foi à la résurrection des morts ne parut qu'assez tard, et plus tard encore la croyance à l'immortalité de l'âme. La religion prophétique excluait le culte des morts, et elle aurait cru faire injure à Dieu en proclamant l'homme immortel.

Ce ne sont pas les morts qui louent Iahvé,
Ni ceux qui descendent au pays du silence..... [1]
Ce n'est pas *le sheol* [2] qui te loue,
La mort qui te célèbre.
Ceux qui descendent dans la fosse n'espèrent plus
En ta fidélité.
C'est le vivant, le vivant qui te loue..... [3]

Ainsi parlent à l'envi les psalmistes. L'ancien Israël avait connu le culte des morts et les pratiques qui s'y rattachent d'ordinaire chez les non-civilisés. Les morts étaient plus ou moins assimilés aux esprits, et on les traitait en conséquence. Même l'évocation des morts avait été en usage, bien qu'on l'ait de bonne heure considérée comme illicite. Ce genre de divination tient en effet beaucoup de la magie, et devient aisément suspect à la religion. On racontait que Saül avait poursuivi

1. Ps. cxv, 17.
2. Le séjour des morts.
3. Is. xxxviii, 18-19.

ceux qui en possédaient le secret, puis que, la veille de sa mort, avant d'engager sa dernière bataille contre les Philistins, ne pouvant obtenir aucun oracle de Iahvé, il était allé consulter à Endor une pythonisse, qui, malgré les défenses royales, continuait l'exercice de sa profession. La scène d'évocation, historique ou non, ne laisse pas d'être instructive. « Que vois-tu ? » disait Saül à la femme. — « Je vois un dieu qui monte de la terre. — Comment est-il ? — Celui qui monte est un vieillard ; il est enveloppé d'un manteau. » Et Saül reconnut que c'était Samuel [1]. Ainsi le mort était un *élohim*, un être surnaturel, un esprit de la tombe, ce qui ne l'empêchait pas de garder le même costume que de son vivant ; et sa première parole est pour se plaindre d'avoir été dérangé, comme un homme dont on trouble le sommeil. Ni les prêtres ni les prophètes de Iahvé n'avaient pu encourager ces superstitions. Elles ne laissaient pas d'être encore en faveur au temps du prophète Isaïe. Le Deutéronome les interdit sévèrement, et l'on dit que Josias les supprima. Les anciennes pratiques du culte des morts deviendront le deuil, et des croyances populaires concernant les défunts on ne gardera que l'idée d'une vague survivance,

1. I Sam. xxviii, 13-14.

qui n'était pas tout à fait le néant, mais qui était encore moins la vie.

Job voudrait être mort en naissant, parce que la mort est l'éternel sommeil :

Maintenant je serais couché en paix,
Je dormirais et je serais tranquille,
Avec les rois, arbitres de la terre,
Qui se bâtissent des mausolées ;
Avec les princes qui possèdent l'or,
Qui remplissent leurs maisons d'argent.....
Là les méchants cessent leurs fureurs ;
Là se reposent ceux qui sont épuisés.
Là les captifs sont heureux :
Ils n'entendent plus la voix de l'exacteur.
Petits et grands s'y rencontrent,
Et l'esclave y est affranchi de son maître [1].

Cette considération de la tombe était indifférente à la foi, puisqu'il n'y avait ni bonheur ni souffrance dans le royaume des morts, ni châtiment, ni récompense. La rémunération devait donc être placée en cette vie.

Par le progrès de la civilisation et le mouvement des idées au temps de la domination persane et de la domination grecque, sans doute aussi par le développement de la piété individuelle, on

1. Job, iii, 14-15, 17-19.

en vint à se demander comment la justice providentielle pouvait se démontrer par les faits ou seulement se concilier avec la réalité. Psaumes et livres sapientiaux témoignent que le grand scandale de l'époque était le malheur des justes et la félicité des méchants. — Peut-être n'est-il pas inutile d'observer que l'on entend ici par justes, avant tout, les observateurs de la Loi, et de même par méchants non seulement les criminels de haut et de bas étage, mais aussi les gens trop larges d'idées et de pratique. — On fermait le plus qu'on pouvait les yeux à l'évidence, et l'on redisait avec les psalmistes :

> J'ai été jeune, et me voici vieux,
> Jamais je n'ai vu un juste abandonné [1].

On se répétait que la prospérité de l'impie est passagère, et que passagère aussi est la tribulation de l'homme pieux ; que celui-ci est béni après sa mort et dans sa postérité, l'autre maudit dans sa tombe et puni dans sa descendance. Mais tous les justes ne mouraient pas vieux, et certains mouraient dans l'adversité. Fallait-il donc soupçonner la sincérité de leur vertu et la réalité de leurs mérites ?

1. Ps. xxxvii, 25.

Le problème est, comme on sait, magnifiquement exposé dans Job, où une vieille légende sert de cadre à la discussion. Les amis de Job soutiennent la thèse commune de la justice toujours récompensée, et Job représente l'objection. Contre ceux qui le veulent croire coupable, puisqu'il est malheureux, Job n'invoque pas le témoignage de sa propre conscience ; il réclame un témoignage divin, qui lui est à la fin rendu. Mais il n'y a pas de solution. Iahvé, qui intervient pour clore le débat, proclame seulement le mystère : sa justice est aussi insondable que sa sagesse créatrice et que les œuvres de sa puissance. Il faut y croire, bien qu'on ne puisse la voir. Il reste seulement qu'un juste peut être frappé sans qu'on ait à suspecter son innocence, et sans qu'il soit lui-même fondé à se plaindre de Dieu. La foi commune pouvait difficilement s'élever à cette hauteur. On conçoit que la masse des croyants, dans une crise comme celle que causa la persécution d'Antiochus, ait accueilli l'idée de la résurrection.

Auparavant il s'était trouvé des sages qui, sans spéculer autrement sur la justice de Dieu, prétendaient enseigner à l'homme l'art d'être heureux. C'était l'art de bien vivre. Mais les sages d'abord ne l'entendaient pas tout à fait comme les docteurs de la Loi, quoique, dans le livre de l'Ec-

clésiastique, sage et docteur en viennent à ne plus faire qu'un même personnage. Au point de vue de la Loi et à celui de la piété, le péché est une faute contre Dieu ; au point de vue de la sagesse, c'est une sottise: la piété devient ainsi prudence, et le devoir intérêt. Cependant toute sagesse est un don de Dieu, et la révélation elle-même est sagesse, puisqu'elle apprend à vivre comme il faut. Dieu étant devenu absolument transcendant, l'on avait fini, — était-ce seulement par quelque influence de l'hellénisme? Il est permis de le conjecturer, mais il est moins facile de le prouver, — on avait fini par concevoir la Sagesse comme une intermédiaire entre Dieu et l'humanité : c'était elle qui avait créé le monde, et qui instruisait les hommes. On allait ainsi à l'idée d'une suprême raison, principe et règle de toute intelligence. Mais la spéculation philosophique devait être tôt ou tard arrêtée, dès qu'il était bien entendu, comme l'enseigne l'auteur de l'Écclésiastique, que la suprême et totale manifestation de la Sagesse est contenue dans la Loi. Au fond, l'optimisme des sages qui ont écrit les Proverbes et l'Écclésiastique vient de qu'ils sont des croyants ; leur confiance en la vie procède de leur foi à la protection de Iahvé sur Israël ; elle tient à l'espérance messianique.

Là où cette espérance fait défaut, la sagesse devient très naturellement pessimiste et même sceptique. C'est le cas de l'Ecclésiaste. Esprit curieux de toutes les questions, mais homme désillusionné de toutes choses, assez imbu d'hellénisme, à ce qu'il semble, pour voir ou pressentir l'étroitesse du particularisme juif, pas assez pour prendre confiance en lui-même et dans la valeur de la raison, le prétendu Salomon se borne à constater que tout est vain, et très vain ; que rien de nouveau n'arrive sous le soleil ; que la même fin attend le sage et l'insensé ; que l'homme est mauvais, la femme pire encore ; et que sur tout règne la fatalité. Nul espoir au-delà de la tombe : « mieux vaut chien en vie que lion mort ». Et la raison est que « les vivants savent qu'ils mourront, tandis que les morts ne savent rien... Tout ce qui se présente à faire, ardemment fais-le ; car il n'y a ni activité, ni pensée, ni science, ni sagesse dans le *sheol*, où tu vas [1]. » Du reste, Kohélet ne nie pas la justice de Dieu ; il déclare seulement n'y rien comprendre ; donc craignons Dieu, et jouissons sagement de l'existence. Mais la religion fléchit où manque le sentiment de la communauté. Kohélet n'est plus juif, et il n'est

1. Eccl. ix, 4-5, 10.

pas devenu citoyen du monde, il n'a pas la religion de l'humanité. Ce qu'il représente est l'égoïsme transcendant. On apprend chez lui comment la foi juive aurait pu se perdre. Il faut chercher ailleurs comment elle a pu se conserver et devenir conquérante.

CHAPITRE VI

LE MESSIANISME

La prise et la destruction de Jérusalem par l'armée de Nabuchodonosor, en 586, ont mis fin à la nationalité juive. La courte période d'indépendance et de prospérité sous les princes asmonéens n'est qu'un intermède dans l'histoire d'un développement tout religieux. Comme cette monarchie nouvelle était un pontificat, elle eut ses difficultés intérieures presque aussitôt qu'elle fut constituée, et l'on peut se demander si elle réalisait les conditions normales d'un État fait pour durer. Ce qui avait fait survivre Juda était sa religion; et c'était sa religion qui le conservait au milieu d'un monde où il ne jouait plus qu'un rôle politique insignifiant. La religion elle-même se soutenait par une foi inébranlable dans le Dieu d'Israël et dans les destinées qu'il réservait à la

nation de son choix. On vient de voir comment l'épreuve de la foi consistait précisément dans la contradiction que les faits apportaient à la doctrine, quand on osait examiner celle-ci sans parti-pris, et qu'on voulait étendre l'application de son principe au sort des individus. Mais on gardait, malgré tout, l'espoir d'un triomphe pour la nation qui n'existait plus, par le moyen de la religion qui servait maintenant de lien aux restes de l'ancien peuple. Le rêve était contradictoire, ce qui ne l'empêcha pas d'être fécond, puisque le christianisme en est sorti. Il convient de s'y arrêter maintenant.

I

L'idée messianique est en germe dans le sentiment de confiance qui inspire la prière, surtout dans celui qu'un groupe religieux, tribu ou nation, nourrit à l'égard de son patron céleste ; elle s'identifie, en son principe, à l'espérance de protection divine qui est au fond de tout culte. L'attente de glorieuses destinées pour Israël cor-

respond à la haute idée qu'on se faisait de Iahvé. On ne pouvait concevoir un dieu très puissant dont le peuple n'aurait pas été favorisé d'une fortune brillante. Mais si l'attente d'Israël n'avait consisté qu'en cette persuasion, elle n'aurait pas beaucoup différé de la confiance que les Assyriens plaçaient en leur dieu Ashur, Nabuchodonosor en son dieu Marduk, les Romains dans les dieux du Capitole et le génie de Rome éternelle.

Iahvé n'était pas seulement un très grand dieu, il était un dieu juste, que ne satisfaisait pas le service extérieur du culte, mais qui avait ses principales exigences dans l'ordre moral. C'est pourquoi, dès que l'on voit nettement se dessiner l'espérance de glorieuses destinées pour Israël, l'accomplissement de cette espérance est subordonnée à une condition morale, celle de la justice pratique, ou plutôt l'annonce du triomphe est subordonnée à celle d'un châtiment. Celle-ci même a précédé, à ce qu'il semble, celle-là, et elle a tenu beaucoup plus de place dans la prédication des prophètes jusqu'à la chute du royaume de Juda. Il y aura un grand jugement de Iahvé sur son peuple infidèle : quand ce peuple aura été dûment écrasé, les justes, peu nombreux, qui auront survécu à la tourmente, jouiront en paix de leur dieu, et goûteront sur la terre un bonheur

sans mélange, le trouble ayant été banni de ce monde avec l'iniquité.

Cette conception de l'avenir d'Israël se manifeste chez les prophètes du VIIIe siècle. Mais il est évident que, dans les premiers temps de leur histoire, les Israélites comptaient beaucoup plus sur la protection de Iahvé dans les combats, nonobstant les défaites, et sur ses faveurs temporelles, nonobstant les fléaux de la nature, qu'ils ne songeaient aux conditions morales de ses bienfaits. L'espérance ne pouvait pas être plus pure que la religion. Longtemps sans doute on fut persuadé que de grasses victimes étaient le plus sûr moyen de mériter l'appui divin. L'idée messianique a eu son évolution comme l'idée de Dieu, et parallèlement à celle-ci.

Le règne messianique a pour objet définitif la félicité des justes; mais il est conçu avant tout comme le règne de Dieu, et d'abord comme la suprême victoire de Iahvé. Et Iahvé n'avait-il pas toujours été un dieu de combats glorieux? Les prophètes n'ont pas cessé tout à fait de le considérer comme un guerrier redoutable. C'est lui qui brise, au moment voulu, sans effort, mais avec éclat, l'orgueil des conquérants, qu'ils s'appellent Sennachérib, Nabuchodonosor ou Antiochus. Dans les menaces d'Isaïe à l'adresse du roi

d'Assur, dans celles des prophètes qui ont annoncé la ruine de la puissance chaldéenne, dans la description de la défaite que, selon Ézéchiel, devra subir en Palestine le fabuleux Gog, roi de Magog, dans les prévisions de Daniel touchant la mort d'Antiochus Épiphane, Iahvé se montre comme l'adversaire invincible du roi païen. Dieu jaloux de sa gloire, il est l'ennemi des puissances idolâtres; dieu d'Israël, il est vengeur de son peuple. C'est toujours le même dieu, que le cantique de Débora fait accourir du Sinaï, à travers les monts de Séïr et la plaine d'Édom, pour combattre avec Israël contre Sisara. Le point de vue s'est élargi; mais c'est le même sentiment de religieuse et patriotique confiance qui a inspiré le vieux cantique et les prophéties plus récentes. C'est pourquoi l'expression même de ce sentiment se transmet avec lui de siècle en siècle, avec l'image de Iahvé-sebaoth, le dieu des combats victorieux.

Il est une autre victoire que Iahvé a remportée à l'origine du monde, et qu'il poursuit encore chaque jour : c'est celle qui apparaît dans l'ordre de la nature. On sait que les anciennes légendes de la création ne craignaient pas de mettre en scène Iahvé domptant les monstres du chaos. Cette lutte n'était pas finie; car les récits hébreux

de la création, comme les autres cosmogonies de l'antiquité, n'étaient au fond qu'une transposition, dans le passé le plus lointain, des expériences que l'on faisait dans le présent. La succession du jour à la nuit, celle du printemps à l'hiver, la mort de la nature et sa résurrection annuelle étaient des œuvres divines : c'était par la puissance de divinités bienfaisantes, plus fortes que les esprits des ténèbres et de la mort, que la lumière, l'ordre et la vie se produisaient dans le monde. La création n'était pas autre chose que ce grand œuvre à son début, quand les dieux avaient fait sortir des ténèbres le premier jour; que les contours du ciel et de la terre s'étaient pour la première fois dessinés; que pour la première fois la végétation printanière était sortie du sol; que les poissons avaient pris possession de l'eau, les oiseaux de l'air, les animaux et l'homme du continent terrestre, malgré l'obstacle suscité dès lors, et avec une audace d'autant plus grande qu'il n'avait pas encore été vaincu, par les monstrueuses déités du chaos. Iahvé, lui aussi, avait vaincu Rahab et ses auxiliaires; il tenait la mer enchaînée. Quand viendrait le grand jour de sa gloire, il achèverait son œuvre dans la nature, et plus rien de ténébreux, de funeste, de malplaisant n'y subsisterait.

C'est pourquoi Isaïe dépeint les animaux féroces transformés subitement en bêtes innocentes, comme on se figurait sans doute qu'ils avaient été au commencement; les anonymes de la captivité font fleurir le désert uniquement pour saluer le retour des exilés; Ézéchiel fera de la Terre sainte un paradis où il y aura même l'arbre de vie et, ce qu'on ne trouve plus dans nos récits de la Genèse, une source de vie; Daniel annonce un prodige plus grand, la victoire de Iahvé sur la mort, et la résurrection des justes; le voyant de l'Apocalypse ira plus loin encore et fera détruire à la fin des temps la mer elle-même, dernier reste de l'océan chaotique, patrie du Dragon vaincu, et qui ne lui servira plus désormais de refuge, puisqu'elle aura disparu et que le Dragon sera jeté dans le feu.

L'oppresseur d'Israël apparaissait comme le représentant du monde païen soulevé contre Iahvé; il était dans l'ordre politique et religieux, dans l'histoire contemporaine, ce qu'était Tiamat-Rahab dans l'ordre de la nature et dans la légende cosmogonique. Il lui fut naturellement comparé, puis identifié. Ce n'est pas arbitrairement, par un caprice de poète symboliste, que Daniel décrit les empires païens sous la figure d'animaux. Ils font suite, pour ainsi dire, aux monstres que la

tradition cosmogonique avait relégués aux frontières de la création, et qui rentraient avec eux dans l'histoire pour recevoir le coup de grâce par la main du Dieu tout-puissant. Lorsque ce fut Satan lui-même qui, à meilleur titre encore, fut identifié avec l'antique ennemi, l'empire idolâtrique et persécuteur fut toujours la Bête, le monstre qui représentait sur la terre la puissance du Dragon et qui devait avoir part à sa ruine comme il avait part à son orgueilleuse impiété.

Le rôle de Satan grandit au cours des siècles. Satan apparaît au retour de la captivité. Alors ce n'est qu'un membre de l'assemblée céleste, qui a son rang parmi les fils de Dieu, les êtres qui composent la cour de Iahvé. Il exerce sur les hommes une sorte de surveillance qui n'a rien de tutélaire, car il est au tribunal divin l'accusateur des coupables et l'avocat du châtiment. Il incarne en quelque sorte un aspect de la divinité que le caractère de Iahvé a fini par exclure, à savoir l'espèce de curiosité jalouse qui épie les faiblesses humaines et qui leur prépare des épreuves pour les rendre manifestes plutôt que pour fournir à l'homme l'occasion de les surmonter. Tel il apparaît dans le livre de Job. Et l'on dirait que son métier de critique plutôt malveillant tend à le transformer en ennemi déclaré de ceux qu'il

accuse ; finalement il deviendra l'ennemi de Dieu même, étant opposé à ses desseins miséricordieux sur son peuple et sur l'humanité. On l'identifiera au serpent d'Éden et au monstre du chaos, en sorte qu'il représentera dans le monde et dans l'histoire la puissance du mal, qui s'oppose au règne de Dieu. Ils deviendra le chef des mauvais esprits. Tous les éléments de son personnage sont mythologiques, mais ils sont pris de divers côtés, et, si, dans la dernière phase de son évolution, il ressemble à l'Ahriman du dualisme persan, ce n'est pas à dire que l'influence de la Perse doive l'expliquer tout entier. Cette influence a plutôt aidé à le définir qu'à le créer.

Amos, comme il a été dit plus haut, paraît s'être arrêté à la perspective d'un jugement de Iahvé sur Israël. C'eût été une victoire sans lendemain, avec toutes les apparences d'une défaite. Osée prévoit une réconciliation de Iahvé avec son peuple après le châtiment. Isaïe attend l'instauration d'un règne de justice, où le petit nombre des élus sera gouverné par un roi selon le cœur de Dieu. Jérémie a été surtout le prophète de la punition ; mais il ne croyait pas à la ruine définitive de son peuple. Lorsque le terrible siège qui devait se terminer par la destruction de l'État juif était déjà commencé, il achète un

champ situé dans sa ville natale, et fait rédiger le contrat dans toutes les formes, pour signifier que Juda revivra et qu'il y aura encore à l'avenir un peuple de Iahvé. Le prophète semble y avoir associé les restes d'Éphraïm aux restes de Juda. Iahvé réunira ses enfants dispersés, sous un prince de la maison de David, qui fera régner le droit. Dans ces rêves de félicité, les nations n'ont point de part : les étrangers devaient être tenus en respect, détruits par le dieu d'Israël, éloignés par la crainte, ou ravis d'admiration devant la puissance de Iahvé. De conversion proprement dite il n'est pas question.

Lorsque Jérusalem eut succombé, et que la restauration de la monarchie davidique apparut comme impossible ou peu désirable, l'idéal messianique se modifia dans sa forme. Ézéchiel n'attribue qu'un rôle très effacé au prince de l'Israël à venir ; il se complaît dans l'idée d'une société religieuse, vivant autour du temple, pour ainsi dire consacrée au culte, heureuse à l'écart du monde, royaume de félicité liturgique dont Néhémie, Esdras, la Loi même essaient de procurer l'avènement ; les nations ne réussiront pas à le troubler ; l'invasion de Gog, roi de Magog, figure une entreprise dernière du paganisme oriental contre le royaume des saints, et ce trait,

que l'auteur de l'Apocalypse johannique reprendra plus tard, est comme un intermède tragique dans le bonheur des élus, que rien dans la suite n'inquiètera plus.

Chez le second Isaïe, le triomphe de Iahvé se confond avec le retour de l'exil et la restauration de Jérusalem ; Dieu guidera son peuple à travers le désert ; les nations s'associeront à la joie d'Israël, mais plutôt comme clientes et tributaires qu'admises à une participation directe du bonheur messianique. Cependant les morceaux du livre où il est question du Serviteur de Iahvé présentent Israël comme le missionnaire de Dieu auprès des Gentils et annoncent leur conversion. Par ses douleurs, l'Israël idéal et juste a satisfait pour l'Israël historique et pécheur. Iahvé va rentrer dans Sion, et ses fidèles y reviendront avec lui. Nul incirconcis ne foulera plus le sol de la cité sainte. Plus de douleurs ni de larmes. Jérusalem sera le paradis de Dieu.

Le roi messianique reparaît dans la seconde partie du livre de Zacharie :

Réjouis-toi grandement, fille de Sion.
Pousse des cris d'allégresse, fille de Jérusalem !
Voici ton roi qui t'arrive ;
Il est juste et victorieux,
Humble et monté sur un âne,

Sur un ânon, poulain d'ânesse,
Il fera disparaître les chars d'Éphraïm,
Et les chevaux de Jérusalem,
Et l'arc de combat sera détruit.
Il dira la paix aux nations.
Sa domination s'étendra de la mer à la mer,
Et du fleuve aux extrémités de la terre [1].

La faillite de ces magnifiques espérances ne décourageait pas la foi. Stimulé par ses réformateurs, Israël s'engageait résolument dans la pratique de la Loi, persuadé que les promesses divines s'accompliraient quand lui-même serait à la hauteur de sa vocation providentielle. Surtout dans les moments critiques, on interrogeait les anciens livres, afin d'y puiser une consolation pour le présent et une espérance pour l'avenir. On ne croyait pas qu'une seule parole de ces oracles dût tomber, et l'on attendait avec une sorte d'impatience anxieuse leur accomplissement toujours retardé. La façon dont Daniel interprète les soixante-dix ans que le livre de Jérémie assignait comme durée à la captivité montre comment on appliquait aux situations nouvelles, par le moyen d'une exégèse symbolique, les prophéties d'autrefois : les soixante-dix ans de la captivité, qui devaient aboutir au règne de Dieu, sont soixante-dix se-

1. Zach. ix, 9-10.

maines d'années qui doivent s'écouler depuis l'exil jusqu'au grand avènement. Le livre de Daniel a été écrit en vue de la persécution d'Anthiochus Épiphane, comme la seconde partie d'Isaïe en prévision de la conquête de Babylone par Cyrus. On y attend de même, dans l'avenir immédiat, le salut de Dieu. Plus le péril était imminent, plus on jugeait prochaine l'intervention miraculeuse de Iahvé. On jugeait le temps venu pour que le règne de Dieu succédât aux empires de la terre, persécuteurs et idolâtres.

Il est aisé de voir dans Daniel comment l'expérience du passé a élargi l'horizon prophétique. Au lieu de se mettre simplement en face de la situation présente et d'annoncer la crise prochaine, avec la restauration glorieuse du véritable Israël, le nouveau prophète prend du recul, contemple plusieurs siècles et trace un cadre auquel Bossuet ne craindra pas d'adapter l'histoire universelle. Il voit quatre empires qui se sont succédé en s'absorbant l'un l'autre, et dont le dernier, plus que tous les précédents, fait preuve d'insolence envers Iahvé, de cruauté à l'égard de son peuple; dans leur enchaînement, ces quatre empires n'en forment qu'un, l'empire idolâtrique, le royaume de l'erreur et du mal, ce que Iahvé laisse faire aux puissances des ténèbres contre son peuple,

pour le châtier et le purifier ; cet empire du monde va succomber pour faire place à l'empire de Dieu, et les justes défunts ressusciteront pour y avoir part.

II

« Et en ce temps-là, dit l'ange Gabriel au prétendu Daniel, se lèvera Michaël, le grand chef, qui protège les enfants de ton peuple; et il y aura une tribulation comme il n'y en pas eu depuis qu'il existe une nation, jusqu'à ce temps ; et en ce temps-là, ton peuple sera sauvé, tous ceux qui se trouveront écrits sur le livre (le livre de vie, registre céleste où sont inscrits les noms des élus). Et beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront, les uns pour une vie éternelle, les autres pour un opprobre, une exécration éternels. Les sages brilleront comme l'éclat du firmament, et ceux qui en auront conduit plusieurs à la justice seront comme les étoiles dans l'éternité sans fin[1]. » Les derniers

1. Dan. xii, 1-3.

versets qui ont été ajoutés au livre d'Isaïe, et qui doivent être à peu près du même temps que Daniel, commentent le sort des damnés et font de leur supplice un élément du bonheur qui attend les élus : « Et de nouvelle lune en nouvelle lune, de sabbat en sabbat, toute chair viendra se prosterner devant moi, dit Iahvé. Et en sortant, ils verront les cadavres des hommes qui se sont révoltés contre moi. Car leur ver ne mourra pas, et leur feu ne s'éteindra pas ; et ils seront en horreur à toute chair [1]. »

Il va de soi que la combustion indéfinie de ces cadavres est le supplice des individus dont ils ont été les corps. L'enfer des damnés existe à côté de la Jérusalem bienheureuse, et le feu de la géhenne brûle maintenant à l'endroit même où flamblaient les bûchers de Mélek. Ainsi l'eschatologie a conquis les éléments qui lui resteront essentiels : résurrection et jugement, bonheur éternel des justes et tourment éternel des pécheurs. C'est ce thème que développeront la plupart des apocalypses, bien qu'il doive subsister longtemps encore un certain flottement dans ces croyances, et qu'elles ne se soient pas imposées immédiatement à la foi commune des Juifs. Tobie,

1. Is. LXVI, 23-24.

même Baruch, l'Assomption de Moïse, le premier livre des Machabées ignorent la résurrection; le second livre des Machabées en parle, mais à la façon d'un apologiste qui argumente contre des contradicteurs. En réalité, non seulement les Samaritains, mais les sadducéens, les prêtres des Juifs, ne l'admettaient pas.

Cette idée de la résurrection apparaît tout à coup dans Daniel sous une forme qui en trahit l'origine, on peut dire la nécessité. Ce ne sont pas encore tous les hommes qui ressuscitent, mais « beaucoup de morts », ceux qui ont eu rapport avec le Dieu d'Israël pour le suivre ou pour le combattre, les justes et leurs persécuteurs. Ni la résurrection ni le jugement ne sont universels; ils importent directement au salut d'Israël, et non d'une manière générale, mais comme solution de la crise particulière que le judaïsme traverse par la persécution d'Antiochus Épiphane. Il y a maintenant des martyrs; ils sont morts; mais qui donc oserait dire qu'ils n'auront point de part au règne de Dieu qui est tout proche? Ils doivent y être des premiers, ils revivront. Il y a aussi des apostats qui renient la religion de leurs pères et qui aident l'ennemi à opprimer leurs frères : est-ce que ceux d'entre eux qui sont morts aussi échapperaient par la mort au châtiment qu'ils ont

mérité? Ceux-là reviendront aussi pour subir la honte éternelle qui leur est due. C'est le cri spontané de la foi. Quand on parlera de jugement et de résurrection pour tout le genre humain, ce sera en les rattachant à la fin du monde et à l'idée d'une régénération cosmique. Là se constate quelque réflexion, et l'influence directe d'une doctrine étrangère est plus facile à admettre.

Même en tant qu'elle concerne le sort d'Israël, la résurrection suppose toute une évolution des anciennes croyances touchant les morts, et dans l'idée même de Dieu. Jadis l'empire des morts était une région où ne s'étendait pas la puissance de Iahvé ; et les morts pouvaient bien être traités en esprits, ils étaient en dehors de la religion. Mais on ne conçoit plus de limites au pouvoir divin : si l'on monté au ciel, Dieu y est ; si l'on descend sous terre, il y est encore. Donc nulle raison pour que sa justice ne s'exerce pas au delà de la mort. Et la conscience de l'homme pieux répugne aussi à admettre que la mort puisse à jamais le séparer de son Dieu. La préoccupation du salut individuel et le principe de la rétribution des mérites menaient droit à l'idée d'une justice et d'une vie au delà du tombeau. Cette justice, c'était le jugement de Dieu ; et cette vie, c'était la résurrection. Car on n'avait pas la notion grecque

de l'âme spirituelle et de son immortalité. Ce qui subsistait dans la mort, ce n'était pas l'âme impérissable, c'était l'ombre de l'individu ; pour que cet individu vive, malgré la mort, il a besoin de ressusciter. On se figurait ainsi toujours vivants Hénoch, Moïse, Élie. Par la puissance de Dieu, leur sort deviendrait celui de tous les justes.

La croyance s'imposait par ce qu'on peut appeler son actualité. Elle était étroitement liée à celle du grand jugement, à l'attente fiévreuse du règne de Dieu, que l'on voulait croire imminent. Plus on était malheureux, plus on se croyait près de la fin, de l'intervention divine qui transformerait en bonheur définitif l'angoisse des justes, et en tourment éternel le triomphe insolent des méchants. L'imagination s'exaltait sur les circonstances providentielles de cet heureux événement, qui étaient arrêtées dans le ciel, et dont on cherchait l'indication prophétique dans les Livres Saints. Élie, par exemple, qui avait été enlevé au ciel, devait revenir ; dès avant Daniel, on spéculait sur ce retour. Les derniers versets de Malachie, qui semblent avoir été ajoutés après coup, mais que l'auteur de l'Ecclésiastique a déjà connus, lui attribuent un ministère de réconciliation avant « le grand et redoutable jour de

Iahvé [1] ». L'Ecclésiastique [2] ajoute qu'il rétablira les tribus de Jacob. Ailleurs c'est un ange qui introduit le règne de Dieu; dans Daniel, c'est Michaël, l'ange du peuple élu. Ces interventions se substituent à celle du roi-Messie ; mais la tradition apocalyptique trouvera moyen de les y coordonner.

Un des psaumes dits de Salomon s'exprime ainsi au sujet du roi messianique :

Vois, Seigneur, à leur susciter leur roi, le fils de David,
Au temps choisi par toi, pour qu'il règne sur Israël
[ton serviteur.
Ceins-le de force, pour qu'il écrase les dominateurs
[injustes,
Qu'il purifie Jérusalem des Gentils qui la foulent
[misérablement;
Que par sagesse, par justice, il extermine du pays
[les pécheurs,
Qu'il brise l'orgueil des pécheurs comme poteries,
Qu'avec une verge de fer il rompe tout leur être,
Qu'il détruise les nations impies par la parole de sa
[bouche,
Que les nations, à sa menace, s'enfuient devant lui,
Et qu'il corrige les pécheurs pour les pensées de
[leur cœur.
Alors il rassemblera un peuple saint, qu'il gouver-
[nera avec justice,

1. Mal. iv, 23-24.
2. Eccli. xlviii, 10.

Et il jugera les tribus du peuple sanctifié par le
[Seigneur son Dieu;
Il ne permettra pas que l'iniquité subsiste au milieu
[d'eux,
Et nul homme ne demeurera parmi eux, appliqué au mal;
Car il les connaîtra tous comme fils de leur Dieu.
Il les partagera selon leurs tribus, dans le pays,
Et ni colon ni étranger n'habiteront plus parmi eux.
Il jugera peuples et nations avec son équitable sa-
[gesse.
Il tiendra, pour qu'ils le servent, les peuples des
[Gentils sous son joug,
Et il glorifiera le Seigneur publiquement devant toute
[la terre.
Il fera Jérusalem pure et sainte comme elle était au
[commencement,
Pour que des Gentils viennent, des extrémités de la
[terre, voir sa splendeur,
Apportant en présent ses enfants exténués,
Et contempler la gloire dont le Seigneur son Dieu
[l'aura comblée.
Et lui sera le roi juste, instruit par Dieu, sur eux;
Aucune iniquité ne sera, de son temps, parmi eux,
Parce que tous seront saints, et que leur roi sera le
[Christ du Seigneur.
Car il ne mettra pas sa confiance dans les chevaux,
[les cavaliers, les arcs;
Il n'amassera pas l'or et l'argent pour la guerre,
Et ce n'est pas sur le nombre qu'il fondera ses espé-
[rances pour le jour du combat.....
Lui-même est exempt de péché, pour commander à
[un grand peuple,

Corriger les chefs et éliminer les pécheurs par la
[force de la parole;
Il ne faiblira pas durant sa vie dans le service de son
[Dieu,
Parce que Dieu le rendra fort par l'esprit saint,
Et sage dans le conseil, avec vigueur et justice.
La bénédiction du Seigneur lui donnera courage,
Et il ne faiblira pas [1].

Idéal modeste et sobre de merveilleux, qui procède de la littérature prophétique plutôt que de Daniel et des apocalypses. Le Messie est roi et type de justice, mais il ne s'élève pas au-dessus de l'humanité. C'est un personnage moins surnaturel et moins transcendant qu'Élie ou que Michaël. Il en va autrement dans la partie du livre d'Hénoch que l'on désigne sous le nom de *Paraboles*, et qui paraît avoir été écrite vers la fin du règne d'Alexandre Jannée (104-78). Là le Messie porte les noms d'Élu et de Fils de l'homme, d'après le passage de Daniel où l'homme figure le règne des Saints [2], qui succède aux empires païens, figurés par les bêtes. Mais le Messie n'est pas réellement un membre de l'humanité, c'est « l'homme céleste » de saint Paul, créé par Dieu dès l'éternité, gardé au ciel

1. Ps. de Salomon, xvii, 21-33, 36-38.
2. Dan. vii, 13.

jusqu'à sa manifestation à la fin des temps. « Avant que fussent créés le soleil et les signes du zodiaque, avant que fussent faites les étoiles du ciel, son nom fut prononcé devant le Seigneur des esprits... Tous les habitants de la terre se prosterneront devant lui... C'est pour cela qu'il a été élu et caché devant le Seigneur avant que le monde fut créé [1]. » Au jour de la résurrection, l'Élu recrutera les justes et les saints. On ne le conçoit préexistant qu'en vue de sa fonction eschatologique, et il n'intervient pas, comme le Logos de Jean, dans la création du monde et dans l'histoire de l'humanité.

Les espérances des Juifs revêtaient ainsi des formes assez variées, et si l'on n'en jugeait que par la littérature, on pourrait croire que la personnalité du Messie n'y tenait pas une très grande place. Mais il paraît certain que le peuple s'intéressait plus que les livres au libérateur attendu, et que pour lui l'indépendance nationale passait au premier plan. Le prince pieux et juste des Psaumes de Salomon convenait aux dévots, et l'homme céleste d'Hénoch aux théologiens ; le premier venu qui parlait de la liberté d'Israël agréait à la masse. L'historien Josèphe signale, à

1. HÉNOCH, XLVIII, 3, 6.

plusieurs reprises, des aventuriers qui trouvèrent ainsi crédit. Judas le Galiléen, qui provoqua une révolte à l'occasion du recensement de Quirinius, déclarait qu'il était honteux et coupable de payer des impôts aux Romains, attendu que les Juifs n'avaient pas d'autre maître que Dieu. Ce sont les axiomes de ce genre qui frappent les croyants incultes. Pendant le siège de Jérusalem par Titus, on ne se lassait pas d'attendre une manifestation du ciel pour le salut de Jérusalem et du temple. Au temps d'Adrien, Barcochba se fit reconnaître comme le Messie, et il fut salué en cette qualité par Akiba, un des plus savants rabbins de l'époque. L'idéal de Jésus n'était populaire que par la simplicité de sa conception; il ne l'était point par la pureté de son caractère moral, ni par la profondeur du sentiment religieux qui attendait de Dieu seul l'acte vengeur par lequel s'établirait l'indépendance naturelle du royaume des justes.

D'une manière générale, on peut dire que tous ceux qui parlaient alors du règne de Dieu et de son avènement, du Messie et de son règne, étaient assurés de trouver quelque créance. On n'était pas exigeant sur les preuves et les témoignages : la conclusion seule importait. Si, par impossible, quelqu'un s'était présenté pour démasquer le faux

Daniel, en montrant qu'il ignorait l'histoire des rois de Babylone; qu'il s'était trompé en introduisant un empire mède entre l'empire chaldéen et l'empire perse; qu'il ne savait même pas combien de temps ce dernier avait duré, le censeur en aurait été pour ses frais d'érudition et de critique. Le langage mystérieux des apocalypses s'est toujours prêté aux subtilités de l'exégèse et aux échappatoires de l'apologétique. Un peuple avide d'espérances ne chicane pas sur les garanties des promesses qu'on lui fait. Au temps d'Antiochus Épiphane, l'espérance messianique n'aboutit pas au règne de Dieu, mais à une restauration provisoire de la nationalité juive. On ne peut se dissimuler qu'elle recélait une grande part d'illusion, et que si elle pouvait inspirer tous les héroïsmes, elle pouvait mener par l'aveuglement du fanatisme aux pires catastrophes.

L'imagination populaire était assurément plus frappée des formes sensibles dont s'enveloppait l'annonce du règne de Dieu que du fond spirituel et moral qui subsistait dans les visions apocalyptiques, comme autrefois dans la prédication des prophètes. On songeait plus à la révolution que Dieu était censé préparer, qu'aux conditions de justice qui étaient requises pour avoir part au règne des saints. L'espérance messianique souleva

les Juifs contre la domination romaine, et le résultat fut tout autre qu'au temps des Machabées. L'élément intérieur de cette espérance, le sentiment de foi purement religieuse et morale, aspiration au bonheur par la vérité et par la justice, se mêlait à l'espoir d'une brillante fortune en ce monde, d'un triomphe temporel d'Israël sur les nations, d'une vengeance du dieu national sur ceux qui avaient opprimé son peuple. L'Évangile de Jésus faisait prévaloir l'élément spirituel sur l'élément matériel ; mais c'est seulement le Messie crucifié qui fit évanouir chez ses fidèles l'idée du triomphe terrestre, national et politique ; le christianisme sortit, pour ainsi dire, de l'équivoque à laquelle Jésus dut la mort. Et l'on peut dire aussi que le messianisme a tué le peuple qui en poursuivait l'accomplissement littéral.

III

Cependant le judaïsme avait acquis par lui-même, bien avant la naissance du christianisme, une diffusion considérable dans le monde païen ;

il avait exercé autour de lui une propagande active et qui n'avait pas été sans succès; mais il resta la religion des Juifs, tandis que le christianisme, secte juive par son origine, devint une religion universelle en rompant avec le judaïsme.

Il est certain que, depuis la captivité, la communauté de Babylone était un foyer très ardent du judaïsme; mais c'était, avec Jérusalem, son principal centre, et l'on peut à peine la considérer comme une colonie étrangère. Du reste, la propagande juive ne commence guère qu'au temps de la domination grecque. La colonie égyptienne n'a pris toute son importance que sous les Ptolémées. C'est le mouvement machabéen qui donne un nouvel essor au judaïsme. En Palestine, celui-ci, ayant conquis pour un temps son indépendance politique, s'étend par la force des armes. D'autre part, les Juifs se répandent partout, et les écrivains de l'antiquité classique en rendent témoignage. Ils signalent aussi leur crédit, leur influence et l'activité de leur prosélytisme. Cette diffusion des Juifs et leur action sur le monde païen sont attestées indirectement, mais de façon très significative, par l'histoire de l'apôtre saint Paul. On peut dire que partout où ce missionnaire de l'Évangile a porté la foi du Christ, il a trouvé des synagogues organisées,

qui n'avaient pas seulement leur clientèle de Juifs, mais une autre clientèle recrutée du paganisme et formée surtout de « craignant Dieu », c'est-à-dire de gens qui, sans entrer dans la communauté juive par la circoncision, admettaient le principe du monothéisme, assistaient au service synagogal et gardaient certaines observances de la Loi. C'est dans ce monde à moitié juif que la prédication chrétienne semble avoir fait d'abord ses recrues.

Le judaïsme ancien favorisait en quelque manière la propagande auprès des Gentils. On a pu voir quelles étaient les espérances du second Isaïe. Les mêmes idées se retrouvent dans les derniers chapitres du livre (LVI-LXVI), qui sont d'un auteur plus récent, et dans certains psaumes. Le prophète qu'on désigne sous le nom de Malachie, dans sa critique du judaïsme contemporain, va jusqu'à mettre les païens sur le même pied que les croyants juifs, et à dire que les nations rendent à Dieu un hommage qui lui est tout aussi agréable, sinon plus, que les sacrifices du temple. Le livre de Jonas a quelque chose de cet esprit. La littérature de la Sagesse a eu d'abord une certaine inclination à concevoir la religion comme une croyance morale, plus ou moins dégagée de la Loi. La persécution d'Antiochus

Épiphane provoque un réveil de l'esprit juif, et, du moins en Palestine, une très forte réaction contre la pénétration des idées et des coutumes païennes; mais le prosélytisme ne laisse pas de s'exercer auprès des Gentils. Sur la conduite à tenir envers ces derniers, deux tendances ne tardent pas à se manifester chez les docteurs du judaïsme : une tendance plus large, facilitant les relations avec les non-Juifs, et favorable au prosélytisme, qui fut celle de Hillel et de son école; et une tendance plus étroite, méticuleuse en tout ce qui concernait le commerce avec les païens, hostile à la propagande, qui fut représentée par Schammaï et ses disciples. C'est cette dernière tendance qui l'emporte définitivement au temps de la révolte contre Rome. Les livres d'Esther et de Judith montrent que la défiance à l'égard des païens pouvait aller jusqu'à la haine.

Le judaïsme avait pour lui le prestige que toutes les religions orientales exerçaient alors sur le monde romain, qui ne trouvait plus dans ses cultes traditionnels de quoi satisfaire ses aspirations religieuses; il avait sur les autres l'avantage de posséder une doctrine plus haute, une vraie moralité, et une organisation plus forte et plus étendue. Toutes les synagogues dispersées dans l'empire et même au-delà de ses

frontières lisaient le même livre sacré ; toutes, même celles qui étaient les plus ouvertes aux païens, avaient le zèle de la Loi ; toutes correspondaient avec Jérusalem par les offrandes régulières et les pèlerinages. Et un grand esprit de fraternité, à défaut de lien hiérarchique, réunissait toutes ces communautés éparses en une société religieuse puissante et vivante.

Mais le judaïsme avait contre lui ses observances, dont plusieurs étaient gênantes et singulières ; la circoncision surtout était une pratique ridicule aux yeux des païens. La Loi avait façonné le judaïsme de telle sorte que, sans être ni une nation ni une Église, à proprement parler, il était une sorte d'Église nationale où l'on ne pouvait être définitivement admis qu'en se faisant juif ; y adhérer était, pour ainsi dire, se constituer, dans son propre pays, membre d'une société étrangère. Il n'en était pas de même des autres cultes orientaux, moins exclusifs, et qu'on pouvait adopter sans rompre avec le paganisme. Cette rupture, que le judaïsme affirmait nettement dans les formes extérieures de l'existence, était aussi fondée sur les exigences du monothéisme. Mais justement le monothéisme ainsi entendu était ce que les païens comprenaient le moins. Ce que les païens les plus éclairés disent du dieu

des Juifs, et de leur scandaleux mépris pour toutes les autres divinités, montre qu'ils n'étaient guère préparés à l'intelligence du monothéisme absolu. En fait, c'est, d'une part, en tempérant le monothéisme par la gnose du dogme trinitaire, et d'autre part, en identifiant Jésus à Dieu, que le christianisme put faire accepter au monde païen la doctrine du Dieu unique.

Il semble d'ailleurs que l'hostilité contre les Juifs se soit accrue en proportion de leur diffusion, de leur influence et des succès de leur propagande. Une sorte d'antisémitisme exista dans l'antiquité gréco-romaine, fait de mépris pour une secte fermée malgré tout, suspecte pour ce motif, exigeante et bizarre dans ses pratiques, et du ressentiment provoqué par l'orgueil juif, qui traitait de haut non seulement les cultes, mais la civilisation du paganisme.

Et les Juifs, on n'en peut douter, se considéraient comme les dépositaires d'une sagesse supérieure, qui leur était venue de Dieu par un privilège spécial. L'auteur de l'Ecclésiastique montre la Sagesse à la recherche d'une habitation fixe : par les ordres du Créateur, elle établit sa tente en Jacob et sa demeure à Sion [1]. Le genre humain

1. Eccli. xxiv, 7-11.

se trouvait ainsi vis-à-vis des Juifs dans un état d'infériorité notoire : c'étaient les nations que Dieu avait abandonnées à l'ignorance et à l'erreur, pendant qu'il se plaisait à instruire Israël. Placés en face de la civilisation païenne, les Juifs semblèrent assez disposés, pour un temps, à se l'approprier, mais en affectant d'y retrouver leur bien. Jamais sans doute on ne vit déluge d'apocryphes et de faux littéraires pareil à celui que produisit le judaïsme hellénistique, autant pour se faire valoir aux yeux des païens, couper court à leurs objections, les humilier en ce qu'ils croyaient être leur acquisition la plus précieuse, la science et la philosophie, que pour exercer parmi eux la propagande du monothéisme israélite. Légendes merveilleuses autour de l'origine de la traduction grecque des Écritures, dite version des Septante, fausses citations des auteurs classiques, inventions prestigieuses touchant les héros de la Bible, fictions de toutes sortes pour la plus grande gloire d'Israël et de sa religion, rien ne fut oublié de ce qui pouvait relever les Juifs au-dessus des païens. Toutes les anciennes civilisations avaient été à l'école d'Israël et de ses ancêtres, et tous les philosophes de la Grèce tenaient de la Loi ce qu'ils avaient pu connaître de vérité. Les Juifs croyaient réelle-

ment être la lumière du monde ; mais ils l'entendaient un peu autrement que les vieux prophètes. Si donc les esprits les plus éminents de l'antiquité n'ont pas su apprécier la valeur religieuse du judaïsme, c'est peut-être aussi un peu parce que la façon dont on le leur présentait n'était pas de nature à leur en donner une très haute idée. La littérature juive leur inspirant peu d'estime et de confiance, ils ne cherchèrent pas à résoudre l'énigme que présentait la religion juive, contradiction vivante, avec son culte national et son Dieu universel. Les petits côtés de l'institution étaient les plus apparents.

Le règne d'Hérode fut la période la plus prospère du judaïsme sous la domination romaine. Connaissant le peuple qu'il avait à gouverner, Hérode s'arrangea de façon à ne pas froisser ses susceptibilités religieuses, ce dont l'autorité impériale se montra incapable quand elle s'exerça directement; et par son habileté politique il sut acquérir sur tous les Juifs dispersés dans le monde romain une sorte de patronage qui consolida leur situation dans l'empire et fut très avantageux à leur propagande. Il garantissait au dehors la sécurité des Juifs, tout en contenant le fanatisme au dedans. Après lui le fanatisme déborda. Le premier acte de l'autorité romaine, après la dé-

position d'Archélaüs, tétrarque de Judée, en l'an 6, fut un recensement pour la fixation de l'impôt, qui provoqua immédiatement une révolte : il était insupportable au peuple de Dieu de se sentir si étroitement le sujet d'un peuple étranger. C'était comme le prélude des agitations qui, sous Néron et sous Adrien, devaient amener la ruine de Jérusalem et séparer le judaïsme de la terre où il avait si longtemps et si vainement attendu le règne de Iahvé. Pour l'histoire religieuse, il suffit d'observer que, l'animosité contre Rome allant toujours croissant, la haine du païen détruisit le prosélytisme. Depuis la guerre qui aboutit à la destruction de Jérusalem par Titus, la propagande monothéiste devient l'œuvre du christianisme, séparé du judaïsme et repoussé par lui. Le judaïsme, désormais barricadé contre toute influence du dehors, prend en horreur la culture profane et s'absorbe dans l'étude minutieuse et la scrupuleuse observation de sa Loi.

IV

Chose remarquable, le messianisme tombe aussi comme épuisé dans les dernières convulsions du nationalisme juif, au temps d'Adrien. Le sujet du Messie n'est plus qu'un thème à discussions pour les rabbins, comme tel autre chapitre de la doctrine biblique ; mais la fièvre messianique, qui a eu son accès suprême dans le soulèvement de Barcochba, ses dernières visions dans les Apocalypses apocryphes d'Esdras et de Baruch, est pour toujours calmée. Le Messie viendra sans doute, mais on ne l'attend plus. La Loi seule règne sur des âmes assouplies par de terribles épreuves, et dans une société religieuse toujours plus étroitement liée, qui trouve la paix dans son isolement. Les événements avaient enlevé à ses espérances leur point d'appui terrestre en détruisant le temple et en livrant Jérusalem aux nations. Jusqu'à ce qu'il plaise à Dieu d'amener son règne, qu'on ne songe plus à réaliser par l'initiative humaine, le judaïsme sera une Église nationale, dispersée dans tout l'univers, pendant que le

christianisme, sorti de lui, devient une Église universelle.

Aux environs de l'ère chrétienne, le messianisme, tel que l'avaient fait la persécution d'Antiochus Épiphane et le soulèvement machabéen, la conquête romaine et les troubles qui suivirent la mort d'Hérode, devait compter chez les Juifs, surtout palestiniens, à peu près autant d'adhérents qu'il s'y trouvait de croyants sincères ; mais tous les croyants n'avaient pas le même idéal, et tous les Juifs palestiniens n'avaient pas la même sincérité de foi.

On sait que, dans le temps même où parut Jésus de Nazareth, des tendances diverses régnaient au sein du judaïsme et se faisaient équilibre de façon à maintenir le peuple dans une soumission plus ou moins complète et volontaire à l'égard des Romains. Le parti que l'on pourrait appeler messianique, celui qui avait reconquis par les armes l'indépendance nationale au temps des Machabées, subsistait principalement en ceux qu'on désignait sous le nom de *pharisiens*, c'est-à-dire les pieux et les zélés, les « séparés » du monde profane, qui tenaient à l'observation rigoureuse de la Loi, et qui y voyaient un gage de salut pour Israël. Pleins de haine et de mépris pour le paganisme, ils supportaient impatiemment

le joug de l'étranger, en attendant que Dieu délivrât son peuple. Plusieurs d'entre eux, surtout parmi les docteurs de la Loi, qui formaient la portion la plus éclairée du parti pharisien, puisaient assez de joies intimes dans l'étude et la pratique des préceptes sacrés pour ne pas vouloir précipiter l'heure de Dieu, ni encourager des mouvements de révolte que la plus vulgaire prudence aurait déconseillés. La masse était entraînée sans réflexion par l'ardeur de sa foi et par le désir immodéré d'un triomphe de Dieu, qui aurait été l'indépendance nationale reconquise sur les Gentils. L'idée de la résurrection des justes étant entrée depuis Daniel dans les croyances populaires, on se flattait que Dieu écraserait bientôt l'oppresseur étranger, qu'il enverrait son Messie, relèverait le trône de David, et que les justes défunts ressusciteraient pour prendre place parmi les élus du nouveau royaume.

Cependant les pharisiens, modérés ou zélotes, n'étaient pas officiellement les chefs religieux du peuple. Les prêtres sadducéens, descendants réels ou supposés de Sadoc, ne partageaient pas leurs espérances grandioses et périlleuses. A l'époque d'Antiochus Épiphane, plusieurs membres du haut sacerdoce s'étaient montrés favorables à l'hellénisme, et, dans les temps qui suivirent, les

prêtres de Jérusalem, riches et bien pourvus, parurent toujours plus soucieux de conserver la sécurité du présent que de travailler à l'avènement du règne des saints. Le présent, en effet, leur était trop avantageux pour qu'ils ne redoutassent pas un avenir introduit par la révolution. Sous les différents pouvoirs qui s'étaient succédé, la situation des prêtres avait toujours été meilleure que celle du peuple. L'état de choses dont ils profitaient, sans avoir beaucoup à s'en plaindre, leur était bon à garder. Si l'indépendance nationale avait pu être gagnée sans que l'on courût de trop gros risques, ils auraient préféré l'indépendance à la sujétion ; lorsque le fanatisme rompit ses digues, à la fin du règne de Néron, ils suivirent le mouvement malgré eux, en s'efforçant toujours de le contenir, et après avoir fait ce qui était en eux pour l'empêcher. Comme la Loi était l'unique règle de la vie israélite, et aussi la source de leur fortune, ils faisaient profession de respecter la Loi et de ne chercher au delà ni vérité ni espérance ; ils en venaient ainsi à combattre l'idée de la résurrection, point capital dans le messianisme du temps, et, avec l'idée de la résurrection, l'attente même du règne de Dieu. Politiques investis d'un caractère sacré, les sadducéens avaient cessé d'être une puissance reli-

gieuse, ils n'avaient d'influence que par leur position sociale, et ils s'efforçaient, dans des vues très humaines, de refroidir le sentiment religieux et national qu'attisait l'espérance messianique. Ils seront des adversaires implacables pour la personnification de cette espérance, quand elle se présentera devant eux, simple et désarmée, sous les traits de Jésus.

Tels étaient les deux grands partis en face desquels s'est trouvé le Christ, et qui l'ont rejeté tous les deux. Ce n'étaient pas deux sectes séparées dans le judaïsme, mais comme deux tendances qui le divisaient, sans produire de scission extérieure, deux groupements qui n'arrivaient pas à se constituer indépendamment l'un de l'autre; qui, mutuellement hostiles, et pour des motifs où la religion était intéressée, persévéraient dans un culte commun, et qui même étaient capables de se concerter pour une action commune. Dans ce mélange plus ou moins hétérogène, les pharisiens représentent le judaïsme vivant, avec sa foi traditionnelle, et aussi son esprit étroit, le legs du nationalisme, du ritualisme, de tout le passé qu'on veut imposer à l'avenir, les sadducéens représentent le pouvoir politique de la hiérarchie.

Les esséniens, que l'on aurait tort de mettre en parallèle avec les pharisiens et les sadducéens,

étaient organisés en secte : sorte de judaïsme ascétique, établi en dehors de la Loi, sous des influences qui nous sont mal connues. Ils vivaient en communauté, ne possédant rien en propre, et menant une vie comparable à celle d'un ordre religieux. Ils ne prenaient aucune part au culte du temple, mais ils avaient leurs rites particuliers, ablutions et bains multipliés, ayant un caractère sacramentel ; leur repas commun était comme un autre sacrement par sa signification religieuse et sa solennité. Ils avaient en honneur le Pentateuque, mais ils possédaient aussi des livres secrets. Ils observaient le sabbat. Le mariage était réprouvé par eux ; cependant Josèphe dit que quelques-uns l'autorisaient sous certaines conditions. Ils condamnaient le serment, sauf celui qui était fait pour entrer dans leur ordre, après un noviciat préparatoire. L'existence d'une telle secte, dont l'origine est antérieure à la fin du second siècle avant Jésus-Christ, montre au moins que des créations singulières pouvaient se produire dans le judaïsme, nonobstant la puissance de la tradition. Les esséniens ne semblent pas avoir été condamnés mais plutôt respectés par le judaïsme orthodoxe ; on ne voit pas d'ailleurs qu'ils aient exercé sur lui une action profonde, ni que le christianisme, du

moins à ses débuts, ait eu quelque rapport avec eux.

Ainsi l'œuvre de Moïse et des prophètes avait atteint son point de maturité, si même elle ne l'avait dépassé : tout progrès devenait impossible sous le joug de la Loi, et la religion tendait à se perdre, d'un côté dans l'extravagance, de l'autre dans la mondanité. Pour grandir encore, elle avait besoin de rompre son enveloppe traditionnelle, comme le germe qui veut croître fait éclater le grain qui le contient. C'est par le christianisme que la religion d'Israël a conquis le monde romain. Mais, indépendamment de ce succès, qui n'est pas tout à fait le sien, son histoire propre est déjà extraordinaire, et la rénovation morale du iahvisme ancien par les prophètes est un cas des plus instructifs pour l'historien des religions. Peut-être n'en est-il pas d'autre qui montre mieux comment le phénomène religieux n'est pas réductible à une autre forme de l'activité humaine, ni explicable par les seules raisons d'ordre social, mais exprime, dans ses plus pures manifestations, un effort pour atteindre, au-delà du réel tangible, un idéal, ou un réel transcendant, conçu comme principe et terme de la vie morale.

Il est presque inutile de se demander si le

judaïsme n'aurait pas pu accomplir par lui-même l'œuvre du christianisme. Ce que le judaïsme pouvait faire par lui-même, il l'a fait. Une société religieuse aussi fortement constituée n'était pas vraiment libre de se transformer en une autre société qui aurait eu le même symbole de foi, les mêmes principes de morale, sans les mêmes pratiques surannées et sans le même esprit particulariste. On n'imagine pas les autorités du judaïsme, prêtres et docteurs, se décidant à sacrifier la lettre de la Loi, à supprimer les observances traditionnelles, et à se transformer en Église universelle, qui recevrait les païens sans leur imposer la marque juive de la circoncision. Une telle métamorphose aurait paru équivalente au suicide de l'ancienne religion. Un groupe social ne peut guère vouloir ni effectuer un suicide de ce genre, quand même ce serait une condition indispensable et certaine de résurrection. Les individus ne peuvent tous voir à temps, ni suffisamment, la nécessité d'une transformation ; la masse des croyants ne comprend pas cette nécessité ; ceux qui conduisent n'osent ni ne veulent la discuter. Rien ne peut faire qu'une forme de religion qui satisfait encore la plupart de ses adhérents, tout en courant le risque prochain de les perdre, devienne subitement autre chose que ce qu'elle est.

Le christianisme dut son succès à sa séparation d'avec le judaïsme, qui le traitait en hérésie. Si, par impossible, tous les Juifs avaient reconnu Jésus pour Messie quand il vînt prêcher à Jérusalem, la guerre d'extermination qui se termina par la catastrophe de l'an 70 aurait éclaté quarante ans plus tôt, et il n'y aurait pas eu de christianisme. Jésus ne pouvait être ainsi accepté, parce que les circonstances et les conditions de son apparition ne soutenaient pas son message, l'annonce du règne de Dieu : il ne voulait pas entraîner le peuple dans une révolte contre Rome, et il ne pouvait pas faire reconnaître par les prêtres et par les scribes une mission que rien ne garantissait, si ce n'est le témoignage de celui qui s'en déclarait investi. Mais, quand cette mission fut devenue par sa mort un objet de foi pour ses disciples persévérants, et l'objet d'une foi repoussée par le judaïsme, l'idée d'un monothéisme qui ne serait pas juif put naître et se réaliser. Beaucoup de païens qui craignaient Dieu, et qui ne pouvaient se faire complètement juifs, vinrent aux premiers prédicateurs de Jésus ressuscité. Un génie ardent se trouva pour découvrir la voie de l'avenir, quand la question fut posée de savoir si les observances légales étaient une condition de salut pour les

convertis. Sans s'en apercevoir, on était déjà presque sorti du judaïsme. Paul comprit qu'on n'y devait pas faire entrer les nouveaux fidèles, et, sans le vouloir lui-même, consomma la rupture. Le judaïsme restait avec sa Loi, qui le conservait en l'empêchant de s'étendre, et le christianisme, dégagé de la Loi, s'en allait vers les destinées qui convenaient à un culte jeune, susceptible de s'adapter à la mentalité et au tempérament religieux de ceux qu'il voulait gagner.

TABLE DES MATIÈRES

POLIGNY, IMP. A. JACQUIN

ALFRED LOISY

LA RELIGION D'ISRAËL

DEUXIÈME ÉDITION

REVUE ET AUGMENTÉE



CHEZ L'AUTEUR
Ceffonds, près Montier-en-Der (Haute-Marne)

1908



DU MÊME AUTEUR

Histoire du Canon de l'Ancien Testament (1890), 1 vol. in-8, 260 pages. 5 fr.

Histoire du Canon du Nouveau Testament (1891), 1 vol. gr. in-8, 305 pages. 15 fr.

Histoire critique du texte et des versions de l'Ancien Testament (1892-1893), 2 vol. in-8. *Épuisé.*

Le Livre de Job, traduit de l'hébreu, avec une introduction (1892), 1 vol. in-8. *Épuisé.*

Les Mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse (1901), 1 vol. gr. in-8, xix-212 pages. *Épuisé.*

Études bibliques, troisième édition (1903), 1 vol. in-8, 240 pages. 3 fr.

Études évangéliques (1902), 1 vol. gr. in-8, xiv-223 pages. *Épuisé.*

Les Évangiles synoptiques (1907-1908), 2 vol. gr. in-8, 1,014 et 818 pages. 30 fr.

Le quatrième Évangile (1903), 1 vol. gr. in-8, 960 pages. *Épuisé.*

L'Évangile et l'Église, quatrième édition (1908), 1 vol. in-12, xxxiv-280 pages. 3 fr.

Autour d'un petit livre (1904), 1 vol. in-12, xxxvi-300 pages. 3 fr.

Simples réflexions sur le décret du Saint-Office *Lamentabili sane exitu* et sur l'Encyclique *Pascendi dominici gregis*, deuxième édition (1908), 1 vol. in-12, 307 pages. 3 fr.

Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents (1908), 1 vol. in-12, 295 pages. 3 fr.

DU MÊME AUTEUR

Histoire du Canon de l'Ancien Testament (1890), 1 vol. in-8, 2[illegible] pages. 5 fr.

Histoire du Canon du Nouveau Testament (1891), 1 vol. gr. in-8, 305 pages. 10 fr.

Histoire critique du texte et des versions de l'Ancien Testament (1892-1893), 2 vol. in-8. *Épuisé.*

Le Livre de Job, traduit de l'hébreu, avec une introduction (1892), 1 vol. in-8. *Épuisé.*

Les Mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse (1901), 1 vol. gr. in-8, xix-212 pages. *Épuisé.*

Études bibliques, troisième édition (1903), 1 vol. in-8, 240 pages. 3 fr.

Études évangéliques (1902), 1 vol. gr. in-8, xiv-383 pages. *Épuisé.*

Les Évangiles synoptiques (1907-1908), 2 vol. gr. in-8, 1,014 et 818 pages. 30 fr.

Le quatrième Évangile (1903), 1 vol. gr. in-8, 960 pages. *Épuisé.*

L'Évangile et l'Église, quatrième édition (1908), 1 vol. in-12, xxxiv-280 pages. [illegible]

Autour d'un petit livre (1903), 1 vol. in-12, xxxvi-300 pages. 3 fr.

Simples réflexions sur le décret du Saint-Office *Lamentabili sane exitu* et sur l'Encyclique *Pascendi dominici gregis*, deuxième édition (1908), 1 vol. in-12, 307 pages. 3 fr.

Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents (1908), 1 vol. in-12, 295 pages. 3 fr.